

قراءة في علم الكلام

الغائية عند الأشاعرة



0120173



El-Badawi, Al-Ash'ariyya

قراءة في علم الكلام الغائية عند الأشاعرة

تأليف
نوران الجزيري



المطبعة العلمية للدراسات والبحوث

١٩٩٢

الفلاف والاخراج الفنل : جرجس معتاز

إهداء

الى أمي الحبيبة

شكر وتقدير

أ. اتوجه بكل الشكر لأستاذي الدكتور عاطف العراقي
الذي كان له الفضل الأول في ظهور هذا المؤلف منذ
تولاه برعايته العلمية أثناء اعداده كرسالة للماجستير
بقسم الفلسفة بآداب القاهرة

فله مني كل الاعزاز والتقدير

تمهيد

إذا كنا بصدد تناول المعالجة الكلامية لواحدة من أهم المشكلات الميتافيزيقية فيصبح لزاما علينا أن نمهد لهذا بالقاء نظرة على طبيعة هذا العلم الاسلامي ، ليتسنى لنا التعرف على الاطار المنهجي الذي تم تناول المشكلة من خلاله ، كما يتسنى لنا أيضا التعرف على مدى أهمية هذه المعالجة من خلال الكشف عن مكان هذا العلم بين تيارات الفكر الاسلامي .

(١) ما هو علم الكلام ؟ :

علم الكلام هو أحد ثلاثة أضلاع تمثل الفلسفة الاسلامية :

١ - الفلسفة الاسلامية المتمثلة في الفلاسفة المسلمين أمثال الكندي ، والفارابي ، ابن سينا ، وابن رشد .

٢ - علم الكلام ، ومن أهم فرقه الخوارج ، الشيعة ، المعتزلة ، الأشاعرة .

٣ - التصوف ، باتجاهه السني عند الغزالي ، أو اتجاهه الصوفي عند الحلاج وابن عربي مثلاً .

وعلم الكلام هو ذلك العلم الذي يقدم الأدلة العقلية لتدعيم العقائد الإيمانية ، ولذلك فهو يسمى أيضاً علم أصول الدين ، اذ هو يتعلق بتأييد أصول العقيدة ذاتها ، وهو في هذا يختلف عن علم أصول الفقه الذي يتناول الأحكام الشرعية في جانبها العملي ، لذلك فعلم الكلام أو أصول الدين يعد الأساس أو نقطة البدء للعلوم الدينية الأخرى ، ومن هنا سمي أيضاً « بالفقه الأكبر » ، اذ انه العلم الذي لا يستند الى علم ديني أسبق منه ، بل تستند اليه العلوم الأخرى .

ان علم الكلام يتناول المسائل الاعتقادية الكبرى ، وبما أن أساس الاعتقاد هو التوحيد ، فإن علم الكلام يسمى أيضاً « علم التوحيد والصفات » . ومن هنا تتضح طبيعة الموضوعات التي يتناولها علم الكلام ، فهو يتناول كل الموضوعات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته وأفعاله ، وبالضرورة فإن تناول موضوعات الألوهية يستتبعه تناول موضوعات أخرى تتصل به ، فأفعال الله تعالى تتضمن خلق العالم ، والخير والشر ، والقضاء والقدر ، والحشر والميعاد ، وبعث الأنبياء ... وغيرها من الموضوعات ، كما أن الأدلة التي استخدمها علماء الكلام لتدعيم الأصول الاعتقادية الإسلامية قد دعتهم في الكثير من الأحيان الى تناول موضوعات طبيعية كالجوهر الفرد ، والسببية وغيرها ، ولكن تظل جميع الموضوعات التي تناولها علما في إطار خدمة المسائل الكبرى للعقيدة الإسلامية وتأييدها بالبراهين العقلية (١) .

لقد تعرض علم الكلام للهجوم والرفض ، نظراً لأن البعض رأى فيه مظهراً من مظاهر تفرق المسلمين ، وأحياناً ظن البعض أن الخوض في موضوعات علم الكلام تشوش الاعتقاد ولا تؤدي الى

نتيجة ، ولكن الدور الهام الذي لعبه علم الكلام في تدعيم أصول الاعتقاد الاسلامي بلور مدى أهميته وخطورته ، فنرى « الايجي » يشير الى أهمية علم الكلام في خمس نقاط :

- ١ - الترقى من حضيض التفكير الى ذروة الايمان .
- ٢ - ارشاد المؤمنين الى أدلة عقلية تؤيد معتقداتهم وتدحض المعاندين .
- ٣ - الحفاظ على أصول العقيدة أمام حجج الملحدين .
- ٤ - علم الكلام هو الأساس الذي تستند اليه العلوم الدينية الأخرى .
- ٥ - ان يقوم الايمان على أساس صحيح متين (٢) .

ولذلك فقد اعتبر علم الكلام أشرف العلوم ، اذ به ترجى اشرف الغايات ، ولكن أيضاً بالنظر الى ان علم الكلام يتناول موضوعات تمس صميم العقيدة الدينية ، فان الاختلاف في الآراء حول موضوعاته يؤدي الى الاتهام بالضلال ، وأحياناً التكفير ، على عكس الاختلاف في الآراء عند الفقهاء ، فلا تضليل ولا تكفير في الاختلاف حول الأحكام الفقهية (٣) .

(ب) تسمية علم الكلام :

وقد تعددت الآراء حول أسباب تسمية علم الكلام : ١ - أن يرى البعض أنه سمي « علم الكلام » لأن موضوعاته قد عنونت « بالكلام في كذا ... » .

٢ - أو لأن أكثر موضوعاته شهرة هو المتعلق بالكلام ، فمشكلة خلق القرآن كانت نقطة صدام كبرى في التاريخ الفكري للمسلمين ، وقد حدثت في عهد الخليفة العباسي المأمون ، وكانت له آثار عميقة امتدت في الحياة الفكرية الاسلامية لفترات طويلة .

٣ - أو لأن هذا العلم هو كالمنطق للفلسفة يورث قدرة على الكلام في التشريعات والزام الخصوم .

٤ - أو لأن منهجه جدلي قائم على الكلام والحوار والأخذ والرد بين المختلفين .

٥ - أو لأنه أقوى العلوم برهاناً .

٦ - أو لأنه لقوة أدلته العقلية والسمعية يؤثر في القلب تأثيراً شديداً ، فسمى بالكلام المشتق من « الكلم » وهو الجرح (٤) .
(ج) نشأة علم الكلام :

ان تتبع النشأة التاريخية لعلم الكلام يكشف عن العوامل التي أدت الى ظهوره ، والدور الذي لعبه في الحياة الفكرية والسياسية للمسلمين .

يذكر مؤرخو الكلام حديثاً للرسول « صلى الله عليه وسلم » عن اختلاف الأمة الى فرق ، ولهذا الحديث أكثر من رواية نذكر منها واحدة :

« أخبرنا : أبو محمد عبد الله بن محمد بن علي بن زياد السمندي المعدل الثقة قال : أخبرنا أحمد بن الحسن بن عبد الجبار ، قال : حدثنا الهيثم بن خارجة ، قال : حدثنا اسماعيل بن عياش ، عن عبد الرحمن بن زياد بن أنعم ، عن عبد الله بن يزيد ، عن عبد الله بن عمرو ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لياتن على أمتي ما أتى على بني إسرائيل ، تفرق بنو إسرائيل على اثنتين وسبعين ملة وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة تزيد عليهم ملة ، كلهم في النار الا ملة واحدة ، قالوا : يا رسول الله ، وما الملة التي تتغلب ؟ قال : ما أنا عليه وأصحابي » ويشير البغدادي الى أن حديث افتراق الأمة له أكثر من رواية ملة أسانيد كثيرة ، وقد رواه

عن النبي « صلى الله عليه وسلم » جماعة من الصحابة ، كانس
بن مالك وأبي هريرة ، وأبي الكرداء ، وجابر ، وأبي سعيد
الخدري ، وعبد الله بن عمرو بن العاص ، ومائلة بن الأسقع
وغيرهم (٥) .

وفي معظم الأحيان كان المتكلمون يبدأون كلامهم بذكر هذا
الحديث النبوي ، ليؤكد كل واحد ان الفرقة الناجية هي تلك التي
ينتمي إليها .

ان نشأة علم الكلام تتضح من خلال تتبع أول خلاف في الرأي
نشأ بين المسلمين ، ويؤكد الكثيرون أن أول خلافات المسلمين جاءت
بعد وفاة الرسول عليه السلام ، اذ ان المناخ السائد في فترة وجوده
لم يسمح بمثل هذا الخلاف ، لقرب عهد الدعوة ، وقدره الرسول
« صلى الله عليه وسلم » على حسم أي تساؤل أو نزاع في الرأي
يمكن أن ينشأ بين الجماعة المسلمة ، لذلك فان وجود النبي
بشخصه - بل ما تمثله هذه الشخصية من معاني روحية لدى
الجماعة - هذا الوجود منع ظهور اختلافات عميقة بين المسلمين حول
المسائل الكبرى المتصلة بالعقيدة .

ولكن بعد وفاة الرسول « صلى الله عليه وسلم » مباشرة ،
حدث أول اختلاف بين المسلمين فكان الاختلاف حول وفاته عليه
السلام وعلى ارثه ودفنه ، ثم حدث الخلاف بعد هذا حول الخلافة ومن
أحق بها ، وقد تصدى أبو بكر الصديق (رضى الله عنه) لحسم
هذه الخلافات التي تشبت في تلك الفترة الحرجة ونجح في ذلك .
ثم حدثت حروب الردة فأثارت أيضاً وجهات مختلفة من النظر
حول بعض الموضوعات ، الا أن الخلاف الأكثر عمقا وتأثيرا حدث
في حكم عثمان بن عفان (رضى الله عنه) ثم بعد مقتله ، وكانت
الفترة التي تلت مقتل عثمان مسرحا مهيئاً لظهور خلافات كبيرة

بين المسلمين ، ففي تلك الفترة الحرجة حدثت الصدامات الدموية والمعارك من أجل الخلافة ، وخاض على أكثر من معركة فكانت حربه مع طلحة والزبير ، ثم حربه مع معاوية بن أبي سفيان ، وكانت حادثة التحكيم المعروفة ، إذ إن عليا كان يرفض التحكيم الذي طلبه معاوية ، ولكن بعض أنصاره طالبوه بقبول هذا التحكيم ، فلما قبله ، وكان ما كان من أمر عمرو بن العاص وأبي موسى الأشعري عاد هؤلاء الأنصار وانقلبوا على لقبول التحكيم ، وخرجوا عليه وسموا الخوارج .

ومن هنا نرى أن الخلاف حول الإمامة — وما استتبعه من ظروف وملابسات كان الأصل الأول لتكوين فرق إسلامية تختلف في وجهات النظر ، وبالإضافة للبعد السياسي لموضوع الإمامة ، فإن هذا الخلاف استتبعه أيضا خلاف حول الأصول الكبرى للمقيدة ، إذ إن الحروب المواكبة لتلك الفترة كانت بين طرفين مسلمين ، إذا فأحد الطرفين هو بالضرورة مذنب ومرتكب لكبيرة القتل ، ومن ثم تارت مشكلة حد الإيمان والكفر ، تلك المشكلة المرتبطة ببحث أصول الاعتقاد .

ثم حدث في إبان حكم الدولة الأموية ، وفي عهد هشام بن عبد الملك (خلافته ١٠٦ هـ) أن تبلورت مشكلة في صميم الأصول العقائدية ، فمظالم الأمويين بلغت في ذلك الوقت حدا كبيرا ، وكان فقهاؤهم يبررون مفاصلهم بقضاء الله وقدره ، فكان أن نهض من عرفوا بالقدرية الأوائل ليرفضوا هذا التبرير ويؤكدوا على حرية اختيار الإنسان ويرفضوا القول بالجبر الذي تبناه الأمويون ليوطدوا حكمهم ، وحمل القدرية الأوائل ، وعبد الجهنى وغيلان الدمشقي ، والجعد بن درهم لواء دعوة الحرية الانسانية ، وراحوا جميعا شهداء دعوتهم هذه .

وفي نفس تلك الحقبة بدأت الحركة الاعتزالية ، والتي تعد امتدادا لدعوة القدرية الأوائل ، فقد حلت خلاف في مجلس الحسن

البصري (ت ١١٠ هـ) حول مرتكب الكبيرة أهو مؤمن أم كافر ؟ فقال واصل بن عطاء الغزال (ت ١٣١ هـ) انه لا مؤمن ولا كافر بل في منزلة بين منزلتين ، فخالف في الرأي واعتزل المجلس وتبعه في ذلك عمرو بن عبيد (ت ١٤٢ هـ) ، فقليل عنهما معتزلة ، وكانت هذه بداية واحدة من أكثر الفرق الاسلامية عمقا وتأثيرا في تاريخ الفكر الاسلامي (٧) .

واذا كانت العوامل الداخلية ، كما يتضح مما سبق ، قد لعبت دورا أساسيا في ظهور الفرق الاسلامية ، فإن انفتاح المسلمين على ثقافات أخرى لها ديانات مختلفة قد لعب أيضا دورا هاما في قيام علم الكلام ، إذ ان احتكاك المسلمين بالشعوب الأخرى في البلاد التي فتحوها جعل قيام علم الكلام وتأصيله ضرورة هامة من أجل الدفاع عن أصول العقيدة الاسلامية أمام التحديات الجديدة التي تواجهها ، إذ ان تلك الديانات الأخرى كانت لها أصولها النظرية القوية ولها رجالها المدافعون عنها ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، فإن انفتاح المسلمين على تلك الديانات قد فجر العديد من المشكلات العقائدية التي أصبحت من الضروري تناولها بالبحث والمعالجة ، وتعد مشكلة القضاء والقدر نموذجا هاما لتأثير هذا الانفتاح بين المسلمين وأصحاب الديانات الأخرى .

كما أنه مع انفتاح المسلمين على الثقافات الأخرى ، ونشاط حركة الترجمة دخلت فلسفة اليونان الى الساحة الثقافية العربية ، فتأثر بها المسلمون ، ورأى البعض فيها ما يتعارض مع أصول العقيدة الاسلامية ، فكان من الضروري أن يتصدى علماء الكلام للرد على فلسفة اليونان بأدلة عقلية تؤيد أصول الاعتقاد الاسلامي ، ومن هنا فانه نتيجة لكل هذه العوامل السابقة كان ظهور علم الكلام ضرورة حضارية وثقافية ، ومن هنا أيضا يمكن أن نقول ان علم الكلام هو أكثر فروع الفلسفة الاسلامية أصالة وأهمية .

- (١) البغدادي (عبد القاهر) - الفرق بين الفرق - دار الكتب العلمية بيروت - ط ١ - ١٩٨٥ - ص ٧ ، ٨ .
- (٢) الأيجي (عبد الدين) - المؤلف - مكتبة المتنبي - القاهرة - ص ٨ .
- (٣) البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ٨ .
- (٤) الفتازاني (سعد الدين) - شرح العقائد النسفية - تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - ١٩٨٨ - ص ١٠ ، ١١ .
- (٥) الشهرستاني - الملل والنحل ج ١ - تحقيق محمد سيد كيلاني دار المعرفة - بيروت - ص ١٣ .
- (٦) أبو الحسن الأشعري - مقالات الإسلاميين ج ١ - تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ص ٠ ع : ٦٤ .
- (٧) البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١٥ .
- (٨) الفتازاني (سعد الدين) - شرح العقائد النسفية - ص ١٢ .

مقدمة

حظى الفكر الأشعرى بمكانة متميزة في التاريخ
الفكرى للمسلمين ، وهذا التميز يأتي في إطار الدور
الهام لعلم الكلام ومذارسه في صياغة ملامح بارزة
للحياة الثقافية الإسلامية ، هذا من ناحية ومن ناحية
أخرى ، فإن المدرسة الأشعرية كان لها مكان خاص بين
التيارات الكلامية ، إذ إن الأشاعرة رأوا في أنفسهم -
ورأى فيهم الكثيرون - الممثلين الحقيقيين لأراء أهل
السنة والجماعة ، فيما يتعلق بأصول العقائد ، ومن
هنا كان تناول الفكر الأشعرى بالبحث له أهميته البالغة
في مجال البحوث التراثية ، نظرا لأنهم اعتبروا في
الكثير من الأحيان أصحاب الرأي المعتبر عن التصور
الإسلامي في شكله الأصيل .

وقد اهتم الكثير من الباحثين بالتراث الأشعرى ، إلا

أنه بقيت موضوعات لم يتطرق إليها البحث على الرغم من أهميتها ، ومن هذه الموضوعات مشكلة الغائية (*) عند الأشاعرة .

وتناول مشكلة الغائية عند الأشاعره له أهميته الخاصة ، فالتفسير الغائي هو ذلك التفسير الميتافيزيقي للعالم المرتبط بتقرير وجود عقل كلي ينظم العالم

(*) غائية (Teleology) : المصطلح الانجليزي مشتق من لفظين في اليونانية «Telos» « أي نهاية » و « Logos » « أي عقل » ، فالمسألة الغائية هي ما لأجله وجود الشيء ، وهي تطلق على الحد النهائي للتوجه اليه العقل ، والتفسير بالعللة الغائية يعنى تفسير بالرجوع الى القصد لغرض ما أو تحقق نهاية ما ، ويطلق عليها أيضا السببية النهائية

(Encyclopedia Britannica Volume IX, p. 869).

جميل صليبا - المعجم الفلسفي ج ٢ - ص ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢) .

وقد ذكر أرسطو أن القول بأن الغاية ليست إلا حدا نهائيا للموجود هو قول فاسد بل الغاية عنده لا بد أن تعنى أن يكون هذا الحد أمرا أفضل ، فيقول : « قول الشاعر انه صائر الى الموت وهو الذي من أجله كان قولاً مستحقاً للهزة لأن مجرى الأمور ليس هو عمل أن كل آخر فهو غاية بل الآخر الأفضل » (أرسطو - الطبيعة - ج ١ ، ترجمة اسحق بن حنين - تحقيق عبد الرحمن بدوي - ص ٩٥) .

وقد ارتبط التفسير الغائي للعالم عند الفلاسفة بتصور له على أن طواهره ماهي الا جزء من مخطط عام وضعه صانع حكيم ذو عقل مدير . من حيث أن الغايات الجزئية لموجودات العالم مرتبطة بغاية كلية ، وإدراك تلك الغاية وهذا النظام يؤدي بالضرورة الى أن هناك موجودا هائلا توجه موجودات العالم الى غايته . وهذا الموجود هو الله ، والتفسير الغائي هو تفسير ميتافيزيقي للعالم في مقابل التفسير المادى أو الميكانيكى (جميل صليبا - المعجم الفلسفي ج ٢ - ص ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، مجمع اللغة العربية - المعجم الفلسفي - ص ١٢٢ ، يوسف كرم ، ص ٥٠ ، مراد وهبة ، المعجم الفلسفي ، ص ٢٦٦) .

ويعكسه ومن ثم فارتباط موضوع الغائية بفكرة
الآلوهية هو ارتباط ضروري ؛ والبحث في الغائية هو
البحث عن المعنى بمعنى الوجود والخلق والمصير الإنساني
ومن هنا يصبح الكشف عن أبعاد التفسير الغائي لدى
الأشاعرة موضوعا جديرا بالبحث نظرا لجذته وأهميته
لاستكشاف آراء تلك الفرقة الكلامية ذات الموقع المتميز
في تراثنا الفكري حول هذا الموضوع ذي الطابع
المتافيزيقي .

ويبحث موضوع الغائية عند الأشاعرة يستلزم تناول
آرائهم في مشكلات فلسفية أخرى ذات صلة بموضوع
الغائية ، خاصة وأن التناول الأشعري لموضوع الغائية
لم يكن مباشرا أو في مبحث مستقل . فان كان الفلاسفة
المسلمون قد تناولوا موضوع الغائية من خلال بحثهم
في العلل الأربع الضرورية للموجودات (مادية -
صورية - فاعلة - غائية) وهم في ذلك متابعون
لأرسطو ، فإن التناول الكلامي - والأشعري خاصة -
لتلك المشكلة جاء بشكل آخر ، بحيث يمكن القول ان
أبعاد التفسير الغائي لديهم لا تتكشف الا من خلال
استخلاصه استخلاصا من معالجتهم لموضوعات أخرى ،
والنتائج التي وصلوا اليها في تلك الموضوعات .

كما أن آراء الأشاعرة حول الغائية لم تكن لتتضح
في الكثير من الأحيان الا من خلال موقفهم النقدي لهذا
الرأي أو ذاك عند المعتزلة أو الفلاسفة ، لذلك فقد كان

لزاما عقد مقارنة بين آراء الأشاعرة وآراء كل من المعتزلة والفلاسفة في كثير من الموضوعات .

وقد قسم البحث خمسة فصول يختص كل منها بالكشف عن ملامح التفسير الغائي عند الأشاعرة من خلال صلاته بمشكلة فلسفية أخرى : وقد خصص الفصل الأول لفكرة الغائية عند الأشاعرة من خلال آرائهم في خلق العالم نظرا لأن آراء الأشاعرة في خلق العالم تعد دعامة أساسية لتفسيرهم الغائي وتحديد تصورهم لعلاقة الله بالعالم وفاعليته فيه ، وتناول هذا الفصل عدة موضوعات تعكس أبعاد تفسيرهم الغائي وذلك من خلال موقفهم النقدي لقول المعتزلة بشيئية المعلوم ، كذلك : تقدمهم لنظرية الخلق عند الفلاسفة ، وأيضا نظريتهم في الجوهر الفرد كأساس لفكرتهم في خلق العالم وارتباطها بالغائية ، وأدلتهم على وجود الله التي تمثل بعدا هاما في فكرتهم عن الغائية .

أما الفصل الثاني فقد اختص بتأثير آراء الأشاعرة في السببية على فكرة الغائية عندهم ، إذ إن مبحث السببية يرتبط ارتباطا أساسيا بتحديد أبعاد التفسير الغائي عندهم ، فبحث فكرتهم في السببية يحدد آرائهم في القوة الفاعلة في العالم الطبيعي والعلاقة بين متغيرات العالم وما يستتبعه هذا من الربط بين آرائهم تلك وتصورهم لنظام العالم ، وقد تضمن هذا الفصل أيضا الموقف النقدي عند الأشاعرة لفكرة السببية عند

الفلاسفة كذلك نقدهم لآراء بعض المعتزلة حول هذا الموضوع .

أما الفصل الثالث فقد تناول مشكلة الحرية عند الأشاعرة وارتباطها بالغائية ، إذ إن موضوع الحرية يمثل عنصرا هاما للكشف عن أبعاد التفسير الغائي عندهم من حيث أنه مرتبط أيضا بتصورهم عن القوة الفاعلة في العالم ، وقد عقدت في هذا الفصل مقارنة بين كل من الموقف الأشعري والموقف المعتزلي حول مشكلة الحرية نظرا لأن خلافهم حول هذا الموضوع يمثل إحدى نقاط الخلاف الهامة عند كل من الفرقتين والمرتبطة بأرائهم في العدل الإلهي ، ومن ثم فإن آراء الأشاعرة حول مشكلة الحرية تعكس بعدا هاما عن تفسيرهم الغائي .

وتناول الفصل الرابع مفهوم العدل الإلهي عند الأشاعرة وارتباطه بفكرتهم في الغائية ، وقد تناولنا في هذا الفصل بحث آراء الأشاعرة في الحسن والقبح، وموقفهم النقدي من آراء المعتزلة حول هذا الموضوع ، ثم آراءهم في تنزيه الله عن فعل القبيح كذلك رفضهم للقول بالوجوب في الفعل الإلهي ثم عرض آرائهم في العفو الإلهي .

وبالوصول إلى الفصل الخامس يتحدد الإطار النهائي للتفسير الغائي عند الأشاعرة إذ يتناول هذا الفصل :

الحكمة والعناية الالهية عند الأشاعرة وإرتباطهما بفكرتهم في الغائية ، ويتضمن هذا الفصل آراء الأشاعرة في نفي التعليل للفعل الالهي وموقفهم النقدي من فكرة الصلاح عند المعتزلة كذلك المقارنة بين المفهوم الأشعري والفلسفي في العناية الالهية ثم أخيرا عرض استخدام الأشاعرة للدليل الغائي وتوضيح الاشكاليات التي تعرض لها هذا الدليل في اطار النسق الأشعري .

وتبقى كلمة أخيرة وهي أننا في هذا البحث قد تناولنا مشكلة الغائية عند الأشاعرة بوعي تام لأن آراء الأشاعرة تمثل فكرا دينيا اسلاميا وأن نجاحهم أو عدم توفيقهم في صياغة تفسير غائي للعالم ، إنما يحسمه مدى تقديمهم لتصور يليق بنسق فكري قائم في أساسه على فكرة الألوهية ، بكل ما ينبغي أن يعنيه اثبات وجود الله من تصور للعالم على أنه متوجه للخير والكمال .

———— الفصل الأول ————

الغائبة عند الأشاعرة
من خلال آرائهم في خلق العالم

تمهيد

ان بحث مشكلة الغائية عند الأشاعرة يستلزم بالضرورة ، تناول نظريتهم في خلق العالم ، من حيث ان التفسير الغائي لديهم لا تتكشف أبعاده الا من خلال تحديد مفهومهم لعلاقة الله بالعالم ، وذلك لا يتحقق الا بالتعرف على فكرتهم في كيفية ايجاد الله للعالم ، واذا كان بحث مشكلة الغائية عند أى مفكر أو فيلسوف مرتبطا ببحث فكرة الخلق ، فان هذا الارتباط له أهميته الخاصة اذا كنا بصدد تناول مشكلة الغائية عند الأشاعرة ، اذ ان آراءهم في خلق العالم لها أكبر مساحة في تحديد مفهومهم الغائي فتكاد تكون الدعامة الأساسية للتفسير الغائي لديهم كما سيتضح .

وبداية فان الأشاعرة قد أقاموا نظريتهم في الخلق (١) انطلاقا من تقرير مفهوم الخلق الابداعي (٢) ،

فهم يقررون فى حسم ووضوح أن الله تعالى هو القديم
الواجب بذاته المتفرد بسرمديته لا يشاركه أحد فى
أزليته ، أما العالم فهو كل موجود سوى الله تعالى ، وهو
ممكن حادث فالعالم هو أجسام مؤلفة من جواهر
وأعراض ، وهو بجواهره وأعراضه وأجسامه وأشكاله
وتركيباته من نبات وحيوان وإنسان وأقوال واعتقادات ،
كائن بعد أن لم يكن شيئاً ولا عيناً ولا جوهراً ، أحدثه
الله تعالى من عدم محض (٣) - وقد سلك الأشاعرة عدة
طرق للتدليل على مبدئهم هذا فى الخلق الابداعى سواء
بالتمهيد له بأرائهم الطبيعية ومن ثم تقديم الاستدلالات
لدعمه أو بموقفهم النقدى من الآراء التى لمسوا فيها
تعارضاً مع هذا المبدأ وأول تلك المواقف هو خلافهم مع
المعتزلة حول شيئية المعدوم .

**أولاً : خلاف الأشاعرة مع المعتزلة حول شيئية المعدوم
وصلته بفكرة الغائية عندهم :**

ان الخلاف الأشعرى المعتزلى حول المعدوم ، يمثل
بعداً هاماً فى توضيح آراء الأشاعرة حول الخلق ، ومن
ثم يبدو ارتباطه بالتصور الغائى لديهم ، وقد كان
الهجوم الأشعرى عنيفاً تجاه آراء المعتزلة حول هذا
الموضوع .

(أ) آراء المعتزلة :

فقد ذهب المعتزلة الى أن المعدوم ثابت (٤) ، وهم يقصدون المعدوم الممكن ، اذ انهم قد ذهبوا الى تقرير ثبوته تمييزا له عن المستحيل الممتنع ، ويذكر الرازي رأيهم مشيرا الى أنهم قد قرروا « أن المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات وأعيان وحقائق وأن تأثير الفاعل ليس في جعلها ذوات بل في جعل تلك الذوات موجودة ، واتفقوا على أن تلك الذوات متباينة بأشخاصها ، واتفقوا على أن الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه » (٥) .

وقد اختلفت آراء المعتزلة حول المعدوم فمنهم من أثبته شيئا وذاتا ومعلوما ومذكورا ، دون وصفه بالجوهرية أو قبول العرض، وهذا قول الكعبي ومعتزلة بغداد (٦) ، أما الشحام وهو أول من قال بأن المعدوم شيء وذات وعين ، فقد أثبت الجوهر جوهرًا في العدم، كذلك أثبت العرض عرضا ، فيكون بذلك قد أثبت أوصاف الأنفس وخصائص الأجناس في خال عدمها ، كما أثبت قيام العرض بالجوهر في العدم وقد تابعه في أقواله معتزلة البصرة ، ولكنهم لم يثبتوا قيام العرض بالجوهر ولا قبوله للعرض ولا تحيزه في حال العدم (٧) .

وقد ذهب أبو الخسين أبي الخياط الى رأى لم يقل به غيره من المعتزلة ، اذ انه سمى المعدوم في حال عدمه جسما ، فالجسم غثله في خال عدمه جسم ، ولكنه لم

يجز أن يكون المعدوم متحركا ، لأن الجسم فى حال الحدوث لا يصح أن يكون متحركا عنده ، أما كل وصف يجوز ثبوته فى حال الحدوث فهو ثابت له فى حال عدمه ، وقد دعا مثل هذا القول من الخياط أن يطلق عليه هو ومن أخذ برأيه لقب « المعدومية » وتعرضهم لشبهة القول بقديم الأجسام (٨) .

وقد فسر متأخرو الأشاعرة موضوع المعدوم من خلال ارتباطه بموضوع الوجود والماهية فمعنى القول (ان المعدوم ليس بشيء) كما يقول الرازى هو أنه لا يمكن تقرير ماهيات منفكة عن صفة الوجود (٩) ، ولذلك فان ذهاب المعتزلة الى القول بشيئية المعدوم ، يأتى من أنهم أقروا الماهيات قبل دخولها الى الوجود ، اذ ان عندهم يمكن تصور الماهيات دون أن يكون لها وجود فى الخارج، ويأتى هذا الاقرار متابعا لفكرتهم فى أن الوجود زائد على الماهية ، فالماهية معروضة له وقد تخلو عنه والعكس صحيح أى أن من أثبت المعدوم شيئا فلا بد أن يقر زيادة الوجود على الماهية ، كما أن التائل باتحاد الوجود والماهية لا يذهب الى تقرير ماهيات سابقة على الوجود المتحقق (١٠) .

(ب) المعدوم عند الأشاعرة :

أما الأشاعرة فقد ذهبوا الى أن المعدوم منتف ليس بشيء (١١) ، وهم يقابلون بين المعدوم والشىء ، اذ ان الأشعرية لا يفرقون بين الوجود والثبوت والشىئية

والذات والعين فمعنى الشيء هو الوجود ، والوجود هو
الشيء ، وما لا يوصف بكونه شيئاً لا يوصف بالوجود ،
وما لا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئاً (١٢) ،
وقد ساوى الأشاعرة أيضاً بين قول (شيء) وبين الاثبات ،
كذلك فهم قد ساووا بين القول (ليس بشيء) وبين
النفي (١٣) ، مستدلين بقوله تعالى « قل أى شيء أكبر
شهادة ، قل الله » (١٤) .

وقد قسم الباقلانى المعدوم الى :

- ١ - معدوم ومحال ممتنع لم يوجد ولن يوجد قط ، مثل
اجتماع الضدين ، أى ما يحمل تناقضاً من القول -
- ٢ - معدوم لم يوجد ولن يوجد قط لأن الله قدر ألا
يوجد وأخبر بذلك ، وهذا الامتناع لا يرجع لكونه
ممتنعاً بذاته ، وذلك مثل رد أهل الآخرة الى
الدنيا -
- ٣ - معدوم فى الآن واللحظة ولكنه كان موجوداً من قبل
مثل أحداث الماضى -
- ٤ - معدوم فى هذا الوقت ولكنه سيوجد فيما بعد مثل
يوم الحساب -
- ٥ - معدوم تتساوى احتمالات أن يكون أو لا يكون مثل
ما يكون من حركة الأجسام ويرجع ترجيح أحد
الطرفين سواء باختيار الوجود أو العدم لتقدير الله
تعالى (١٥) .

واذا كان الأشاعرة قد فرقوا بين ما هو مستحيل وبين
المعدوم الممكن ، الا أنهم قد أكدوا على أن المعدوم الممكن
قبل تحقق وجوده ، فانه يتساوى في حال غدمه مع
المستحيل في أنهما يساويان الانتفاء المحض (١٦) .

(ج) رد الأشاعرة على قول المعتزلة بشيئية المعدوم :

رأى الأشاعرة أن ما ذهب اليه المعتزلة من الآراء
حول شيئية المعدوم ، يمثل خطرا على القول بالخلق
المحدث ، واعتبروا أن مثل ما ذهب اليه المعتزلة يعد
ارهاصا للقول بقديم العالم ، فان اثبات حدوث العالم
عند الأشاعرة لا يتقرر الا من خلال القول بأن الحوادث
قبل الایجاد لم تكن أشياء ولا ذواتا ولا أعيانا ولا جواهر
ولا أعراضا ، وأن ما ذهب اليه المعتزلة من اخلال بهذا
القول يؤدي الى القول بقديم العالم الذى هو فى رأى
الأشاعرة كفر فكذلك ما يؤدي اليه يعد كفرا فى
نفسه (١٧) .

ويفسر الأشاعرة وجهة النظر التى ترى أن آراء
المعتزلة حول المعدوم تنفى تأثير القدرة الالهية فى
الایجاد ، فيقول الشهرستاني : « قد قام الدليل على أن
البارى سبحانه أوجد العالم بجواهره وأعراضه فيقال
أوجد عينها وذاتها أم غير ذاتها ؟ فان قلتم أوجد ذاتها
وعينها فالعين والذات ثابتة فى العدم عندكم ، وهما
صفتان ذاتيتان لا تتعلق بهما القدرة والقادرية ولا هى

من آثارهما وان قلتم أوجد غيرها فالكلام فى ذلك الغير
كالكلام فيما نحن فيه « (١٨) .

فالأشاعرة يعتبرون أن اثبات المعدوم ذاتا وعينا
ينفى تأثير القدرة الالهية ، ويهدد مفهوم الابداع ، اذ
ان من أثبت المعدوم شيئا فلا يبقى من صفات الثبوت
الا كونه موجودا ، ومن ثم لا يبقى للقدرة أثر ما سوى
ما يتعلق بالوجود ، فاذا كان هذا الوجود على مذهب
نفاة الأحوال لا يرجع الا للفظ المجرد ، وعلى مذهب
المثبتين هو حال لا توصف بالوجود والعدم فأى معنى بقى
اذا لتأثير القدرة فى اليجاد وفقا لما قرره المعتزلة حول
المعدوم (١٩) .

وهكذا رأى الأشاعرة أن قول المعتزلة بشيئية
المعدوم يمثل خطرا على فكرة الخلق بالاحداث وبقدرة
الهيبة ذات فاعلية وتأثير متفرد بهذا الأحداث ، ومن ثم
فقد انبرى الأشاعرة لتفنيد الحجج المعتزلية التى
استخدموها لتدعيم فكرتهم ، فقد ذهب المعتزلة الى عدد
من الأدلة لتبرير ما ذهبوا اليه من اثبات المعدوم الممكن
شيئا :

١ - برر المعتزلة قولهم باثبات المعدوم الممكن شيئا بأن
هذا يعنى التفرقة بين المعدوم الممكن وما هو
مستحيل ، من حيث انه يكون المعدوم الممكن جائزا
تقدير ثبوته ولا يجوز ذلك فى المستحيل ، اذ ان
لو رجع الأمران الى نفى مخض لما استبان الفرق

بينهما لأن النفي المحض لا تميز فيه ، وقد رد
الأشاعرة عليهم بأن التمييز جائز بغير اثبات
والا للزم اثبات المستحيل ذاتا أيضا لتمييزه عن
ذات الجائز (٢٠) -

٢ - ذهب المعتزلة الى أن المعدوم معلوم وكل معلوم
متميز ، فالمعدومات الممكنة متميزة ، وكل متميز
ثابت ، وقد رد الأشاعرة على تلك الحجة بأن هذا
ليس دليلا على الثبوت ، اذ انه من الممكن تصور
المتنوعات متميزة مثل تصور جبل من ياقوت ،
وبحر من زئبق ، ويتصور الشيء حاصلا في الحيز
وحالا ومحلا ، مع أن كل هذه الأمور نفى محض
ممتنع باتفاق الطرفين (٢١) -

وقد اعتبر الأشاعرة ان ما ذهب اليه المعتزلة من
اثبات المعدوم الممكن شيئا في العدم ، اعتبروا أن
المعتزلة قد عنوا في هذا تقرير نوعا من التحقق
الخارجي للمعدوم في حال العدم ويبدو هذا
واضحا في رد الایجی على حجة المعتزلة الخاصة
بالتمايز فيقول : « لا تمايز للمعدومات الا في
العقل ، فان تلك الأحكام انما تتصف بها المعدومات
بحسب نفي الأمر في العقل لا في الخارج ، اذ
لا ثبوت للمعدوم في الخارج ، حتى يمكن اتصافه
فيه بشيء فلا تمايز بينهما الا في العقل » (٢٢) -

٣ - استدل مثبتو المعدوم من المعتزلة على قولهم ، بأن

المعدوم الممكن هو غير الله في الأزل إذ ان الله هو القديم تعالى ، فلا بد اذا أن يكون العدم متميزا عن ذات الله تعالى فهو اذا شيء ، ويرد الأشاعرة على هذا القول بأنهم يقولون ان العدم ليس الا نفيا محضا ، ومن ثم لا يجوز أن يكون غيرا أو خارجا عن صفة الغيرية ، بل ان الأشاعرة يرون أن مثل هذه الحجة يمكن أن تدار على المعتزلة فيؤدى قولهم هذا الى اثبات قديمين (٢٣) .

٤ - ذهب المعتزلة أيضا الى القول بأن المعدوم الممكن مادام مقدورا فهو ثابت، لأن كل مقدور هو متميز ثابت ، وقد رد الرازى عليهم بأن اثبات المعدوم هو الذى يتنافى مع أن يكون للقدرة تأثير فيه البتة ، فكيف يكون كونه مقدورا يعنى انه ثابت فى حال العدم (٢٤) .

٥ - ويستدل المعتزلة أيضا على ثبوت المعدوم الممكن بأنه مراد مقصود لله عند الخلق ، « فلو لم تكن الذوات الممكنة ثابتة فى العدم ومتعينة ومتميزة فيه لم يتصور من الفاعل القصد الى ايجادها فان ما ليس بمتعين فى نفسه لم يتميز القصد اليه عن القصد الى غيره ، فلم يكن هو بكونه مقصودا بذلك القصد أولى من غيره » (٢٥) .

ويشير الرازى الى رفض الأشاعرة لهذا القول مشيرا الى أن القول بثبوت ذوات المعدومات يتنافى مع اثبات الارادة والقصد للايجاد من الله تعالى (٢٦) .

(د) حقيقة الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة حول المعدوم وارتباطه بالغائية :

رأى الأشاعرة أن فكرة شيئية المعدوم لدى المعتزلة تنطوي على القول بالقدم ، وقد أشار الشهرستاني الى أنهم قد استمدوا فكرتهم تلك من فكرة الهيولي عند أرسطو ، القائمة على أن كل حادث يسبقه امكان الوجود بالضرورة ، وهذا الامكان ليس انتفاء محضا ، بل هو يعمل صلاحية الوجود وتلك الصلاحية لا تكون الا في مادة أولى ، فكل حادث تسبقه مادة متقدمة عليه زمانيا وغير مسبوقة بالعدم ، وقد رأى الشهرستاني أن المعتزلة قد أخذوا هذا الرأي عن أرسطو وقالوا « ان المعدوم شيء » (٢٧) .

وقد اتفق بعض الباحثين مع هذا الرأي ، وقالوا بأن المعتزلة قد تأثروا بهيولي أرسطو ويمثل أفلاطون حين أثبتوا المعدوم شيئا (٢٨) .

وعلى هذا فقد رأى بعض الباحثين أن فكرة شيئية المعدوم عند المعتزلة فيها ميل للقول بالقدم فيرى بعضهم أن المفهوم المعتزلي للخلق يصوره على أنه عملية تمرير للمعدوم من حال العدم الى حال الوجود ، ومعنى القول بأن « الله خلق الأشياء من العدم » يفسر حرفيا وبالنص ، بمعنى أن العدم هنا بمثابة مادة أولى ، وبذلك فإن أثر الفاعل ليس سوى المرور بالمعدوم الممكن من امكان

الوجود الى الوجود دون أن يعنى ذلك أن الفاعل يمنح
الموجودات ماهياتها (٢٩) -

كما ذهب البعض الى أن قول المعتزلة بشيئية المعدوم
هو الحجة الرئيسية التى أدت بهم الى القول بالقدم ،
واذا كان مفهوم الخلق عند الأشاعرة هو الخلق من العدم
فإن الخلق عند المعتزلة يعنى الخلق من المعدوم ، فالخلق
من عدم يعنى أن ما لم يكن أصبح كائنا وموجودا ، أما
الخلق من المعدوم فيعنى أن ما كان على نحو ما أصبح
كائنا على نحو آخر ، أى الانتقال من الثبوت الأزلى الى
الوجود العيني (٣٠) ، بالاضافة الى ما ذهب اليه الباحث
من أن المعتزلة لهم تصورهم الخاص فى خلق العالم
فعندهم أن الله خلق العالم على مرحلتين ، خلق قديم
لعالم المعدومات عن طريق علمه وقدرته ، وخلق لعالم
الأعيان عن طريق الأحداث الذى تنتقل به الأشياء من
حالتها الثبوتية الشيئية الى حالتها الجسمية العينية (٣١) -

وان كان أصحاب تلك الآراء يذهبون الى أن المعتزلة
قد لجأوا الى القول بشيئية المعدوم لتدعيم أصل هام من
أصولهم هو أصل التوحيد ، وذلك بحرجهم على التفرقة
بين ماهية الله وماهية العالم (٣٢) كذلك من أجل
توحيد الذات والصفات ولنفي التعدد والتغير عن الذات
الالهية ، اذ ان مشكلة الانتقال من الواحد الى الكثرة ،
دعت المعتزلة الى تجنب إثبات مثل هذا الانتقال المفاجئ
من الله الواحد الى العالم المتكثير ، كيلا يؤدي الى أن

يكون الله محلاً للحوادث ، فذهبوا الى اثبات مرحلة وسط هي مرحلة المعدوم الممكن المتشيع الثابت ، ولكن تلك المرحلة ليس لها تحقق في الخارج العيني ، وفي هذه الدرجة يكون الله عالماً بالأشياء وقادراً عليها ثم تلا ذلك مرحلة أخرى هي مرحلة الارادة أو حدوث التحقق الخارجى العينى للمعدومات الممكنة الثابتة وقد رأى المعتزلة أن القول بمثل تلك المرحلة المتوسطة التى يكون فيها المعدوم الممكن شيئاً تحل أشكال صدور الكثرة عن الواحد (٣٣) .

فهل أدى حرص المعتزلة على تأكيد أصل التوحيد والتنزيه الى وقوعهم فى القول بقديم العالم بناء على فكرتهم فى شيئية المعدوم ، أم أن خصومهم من الأشاعرة هم الذين رأوا هذا من وجهة نظرهم ، دون أن يكون المعتزلة قد عمدوا حقاً لمثل هذا رأى بأى شكل ، ولكى ينحسم الخلاف حول هذا الموضوع لابد من بحث وجهات النظر حول مفاهيم معينة لكى يتضح ما اذا كان الخلاف المعتزلى الأشعرى حول شيئية المعدوم مجرد خلاف حول استخدام ألفاظ معينة أم أنه فى حقيقته يمتد الى التأثير على أصل هام هو نظرية الخلق لدى كل من الفريقين .

ولعل ما ذهب اليه بعض الباحثين من أن الكشف عن أبعاد هذا الخلاف يتضح أكثر بالمقارنة بين آراء كل من

المعتزلة والأشاعرة حول معنى الشيء يحسم الخلاف حول هذا الموضوع (٣٤) .

فاذا كان الأشاعرة قد ساووا بين الوجود والشيئية والثبوت والعينية ، فان الوجود والثبوت لا يتساويان عند المعتزلة ، اذ ان الثبوت عندهم أعم (٣٥) .

ويرى الباحث أن لب تلك المشكلة الكلامية تعرفه الدراسات المنطقية بعبارة أخرى : هل الحمل أو الاسناد يفيد الوجود العيني للموضوع ؟ وهو يرى أن وجود الاختلاف يأتي من تلك النزعة الواقعية لدى الأشاعرة والتي تذهب الى تقرير أن الرابطة المنطقية تتضمن الوجود ، بينما يتميز المعتزلة بالنزعة الصورية التي تقصر الرابطة المنطقية على مجرد الاسناد أو الربط (٣٦) .

ومما يؤكد هذا القول أن الأشاعرة بوجهة نظرهم الواقعية قالوا ان الشيء هو الوجود ، بينما يقول المعتزلة أن الشيء هو المعلوم ويستدل كل من الفريقين على رأيه بما جاء في القرآن الكريم (٣٧) فيذهب الأشاعرة الى ذكر قوله تعالى « وقد خلقتك من قبل أن تك شيئا » (٣٨) بينما قوله تعالى « ان زلزلة الساعة شيء عظيم » (٣٩) وقوله تعالى « ليس كمثله شيء » (٤٠) يأتي مؤيدا لآراء المعتزلة اذ انه أشار ليوم القيامة بلفظ شيء رغم كونه معدوما في هذا الوقت ، كذلك الآية الثانية التي تعنى التنزيه المطلق لله عن أن يكون شبيهها بأي شيء وهذا المعنى يجمع بين

الموجودات والمعدومات وعلى هذا يرى الباحث أن الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة لا يدخل تحت مبحث الوجود بل هو مندرج تحت مبحث المعرفة ومن ثم يصبح القول بأن المعتزلة قد ذهبوا الى القول بأن العالم قديم هو مستبعد تماما خاصة وانه يتعارض تماما مع واحد من أهم أصولهم وهو أصل التوحيد (٤١) .

وللايجب قول يدعم الرأي القائل بأن الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة حول هذا الموضوع انما هو نابع من أن الأشاعرة لا يقرون الاثبات للتصورات الذهنية ، بينما يشبتها المعتزلة . « فالمعلوم عندهم (أى المعتزلة) ، اما لا تحقق له فى نفسه أصلا وهو المساوى للممتنع أو له تحقق فى نفسه بوجه ما وهو الثابت المتناول للموجود والمعدوم الممكن ، ثم قسموا المعلوم تقسيما آخر فقالوا ، وأيضا اما ما لاكون له فى الأعيان وهو المعدوم ممكنا كان أو ممتنعا ، أو لا كون له فيها وهو الموجود » (٤٢) .

وهذا النص يوضح أن اثبات المعتزلة للمعدوم شيء غير مرتبط بتقرير وجود ما للمعدوم متحقق فى الخارج منذ الأزل، بل هو كان من قبيل التفرقة العقلية بين المعدوم الممكن وما هو مستحيل لذاته ، كما أنه يمكن الأخذ بعين الاعتبار بوجهة النظر التى تشير الى ما ذهب اليه المعتزلة حول شيئية المعدوم وبين أزلية العلم الالهى ، فالله عالم بالمحدثات قبل حدوثها أو

خلقه لها وهذا العلم أزلى ، وما قولهم بشيئية المعلوم
الا تعبير عن ثبوت معلوماته تعالى على انها حقائق قبل
تحققها فى الوجود العينى الخارجى وهم بهذا يكونون
قد حاولوا حل اشكال تغير العلم بتغير المعلوم (٤٣) .
وعلى أية حال فان الذهاب الى القول بأنهم قد قللوا
من فاعلية الله فى عملية الخلق هو أمر بعيد عن آرائهم ،
ولب الموضوع أنه اذا كان الشهرستانى قد قال «أسباب
الوجود غير ، وأسباب الماهية غير » (٤٤) فان المعتزلة
لم يختلفوا مع هذا القول بل ان هذا هو مقصودهم تماما
وان فهموا بشكل مغاير لحقيقة ما قصدوا اليه .

تلك هى وجهات النظر حول حقيقة الخلاف المعتزلى
الأشعرى فيما يتعلق بالمعلوم ويبقى مغزى هذا الخلاف
وارتباطه بالغائية ، فان كلا من الفريقين عندما قال
بوجهة نظره كان مدافعا عن فكرة القصد الالهى
للايجاد ، وكان كل منهما يرى أن رأى الطرف الآخر
هو الذى يتنافى مع تقرير القصد الالهى للتكوين ، فقد
رأى الأشاعرة أن آراء المعتزلة فى المعلوم تؤدى الى
التقليل من دور الفاعلية الالهية فى عملية الخلق (٤٥)
كما أنهم رأوا أن ما ذهب اليه المعتزلة من اثبات المعلوم
شيئا ليس الا ارهاصا للقول بقديم العالم ، ذلك القول
الذى رفضه الأشاعرة بعنف نظرا لما رأوا فيه من تعارض
مع مفهوم الخلق الالهى الحر والقصد المختار للايجاد ،
وهم الحريصون كل الحرص على تقرير نفاذ المشيئة
الالهية المطلقة دون أى ضرورة .

بينما رأى المعتزلة أن فكرتهم فى تمايز المعدومات
الممكنة قبل وجودها هو الذى يدعم القول بالقصد الالهى
للتكوين والايجاد ، فالمعدومات لو لم تتمايز قبل حدوثها ،
فان هذا يعنى أنها لم يختصها الخلق قصدا بل يكون
حدوثها اتفاقا (٤٦) .

اذا فالخلاف ليس جوهرى بين الطرفين ولكن هذا
التصدى العنيف من جانب الأشاعرة للرد على فكرة
شيئية المعدوم عند المعتزلة يعكس مدى حساسيتهم تجاه
أى قول يلمسون فيه ميلا الى القول بقديم العالم حرصا
منهم على تأكيد السيادة المطلقة للفاعلية الالهية فى
العالم ، كذلك الخلق القائم على المشيئة الالهية المختارة ،
والقاصدة الى الايجاد والاحداث من عدم ، ذلك المعنى
الذى يمثل أساسا فى تصورهم لعلاقة الله بالعالم ويمثل
الخط الرئيسى فى تفسيرهم الغائى .

**ثانيا : الجوهر الفرد وارتباطه بالخلق والغائية عند
الأشاعرة :**

ان فكرة الجوهر الفرد تلعب دورا شديدا الأهمية
فى أساس النسق الأشعرى وبالرغم من أن فكرة الجوهر
الفرد أو الذرة قد ارتبطت فى أصولها اليونانية
بالاتجاه المادى عند الذريين الأوائل (أبيقور
وديموقريطس) ، لقولهم بأن الذرة تحمل بذاتها صفات
تختص بها ، ومن ثم فان قوانين المادة تنبع من طبيعتها

الذاتية (٤٧) ، الا أن المتكلمين من المسلمين قد أخذوا فكرة الجوهر الفرد ووظفوها بشكل مختلف تماما ، وقد كان أبو الهذيل العلاف من المعتزلة أول من قال بها من الاسلاميين (٤٨) .

وقد رأى الأشاعرة في القول بالجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يتجزأ دعامة قوية يمكن أن يقيموا عليها آراءهم الطبيعية والانسانية، والالهية ، فبادروا للأخذ بها والدفاع عنها (٤٩) خاصة بعد أن تطورت تلك الفكرة على أيدي المعتزلة ، وقد كان اعتمادهم على تلك الفكرة أساسيا فيما يتعلق بخلق العالم ووجود الله .

وقد ذهب الأشاعرة الى القول بأن الأجسام مؤتلفة ومحدودة ، فهي اذا تنقسم ، وهذا الانقسام لا بد أن يتناهى ، لأن كل معدوم لا بد أن يتناهى فى انقسامه . والأجسام تصير بانقسامها أجزاء صغيرة جدا لا تنقسم لدقتها وليس لها كم ، تلك الأجزاء التى لا تتجزأ هى الجواهر الفردة ، وهى التى باجتماعها يتألف الجسم ذو الكم أو الطويل العريض العميق (٥٠) .

وقد عرف الجوهر الفرد بأنه المتحيز الذى لا يقبل التجزئ لا بالفعل ولا بالقوة (٥١) وتلك الجواهر الفردة تحمل معانى زائدة عليها ، ولا توجد الجواهر الفردة منفكة عن تلك المعانى التى هى الأعراض (٥٢) .

وقد عرف الأشاعرة العرض بأنه عبارة عن الموجود فى موضوع (٥٣) ، والجوهر الفرد لا يقبل من كل

جنس من أجناس الأعراض الا عرضا واحدا (٥٤) -
وبما أن الارتباط يبدو واضحا بين اثبات الجوهر
الفرد والقول بتناهي الأجسام ، فقد ذهب الجويني
للتدليل على تناهي الأجسام :

(أ) بأن التفاضل بين الجسم الصغير والجسم الكبير
لا بد أن يرجع الى كثرة الأجزاء فلا بد أن تكون الأجسام
متناهية ، لأن اللامتناهي لا تفاضل فيه -

(ب) الجسم البسيط اذا صارت نملة من أحد طرفيه
الى الطرف الآخر لانقضى وهذا دليل على تناهيه (٥٥) -

وفكرة الجوهر الفرد نظرا لارتباطها بتقرير تناهي
أجزاء العالم فهي تعد دعامة للقول بالحدوث وذلك في
مقابل فكرة الهيولى والصورة عند الفلاسفة (٥٦) -
كذلك تجيء فكرة الجوهر الفرد في مقابل ما ذهب اليه
«النظام» بإمكان التجزئ الى ما لا نهاية ، وما قد يؤدي
اليه مثل هذا القول من تقرير قدم العالم (٥٧) -
وبالفعل فان فكرة الجوهر الفرد ستكون هي الدعامة
الأساسية في اثبات الأشاعرة لحدوث العالم ، بحيث
يمكن تفهم دفاعهم الشديد عن تلك الفكرة ، والتي
استخدموها أفضل استخدام من خلال دليلهم الذي عرف
بدليل الدعاوى الأربعة والذي أشار ابن ميمون الى أنه
أفضل أدلتهم على حدوث العالم واثبات الصانع (٥٨) -

واذا كان الأشاعرة قد استخدموا فكرة الجوهر
الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ في اثبات حدوث العالم

عن صانع مقتدر ، فان آراءهم في خصائص الجواهر الفردة والأعراض قد ساعدتهم من جانب آخر أيضا في اثبات تقوم هذا العالم بالقدرة الالهية ، فالعالم مكون من جواهر فردة تجتمع وتفترق في الخلاء ولا تتداخل ، فالأجسام اذا تماسك دون أن يكون للجواهر المؤلفة لها قدرة ذاتية على هذا التماسك ، بل الله هو الذى يتدخل بقدرته ليهب لتلك الذرات تماسكا لتألف وتكون أجساما (٥٩) ، كما أن تلك الجواهر لا تكون منفكة عن الأعراض ، وتلك الأعراض لا تبقى زمانين ، اذ ان العرض يعدم ويخلق فى كل لحظة بالقدرة الالهية ، اذا فبقاء الجواهر الفردة مرهون بتدخل القدرة الالهية فى كل لحظة لتخلق تلك الجواهر والاعراض خلقا متجددا (٦٠) .

وكما ذهب الأشاعرة الى تلك الذرية الجسمية المفككة ، والتي لا يكون تماسكها الا بتدخل القدرة الالهية ، فان الزمان أيضا هو عندهم ليس سوى انات منفصلة (٦١) ، فاستمرارية الوجود أيضا لمكونات العالم لا تكون الا بالقدرة الالهية كما أن تماسكها لم يكن الا بها .

ومثلما أن تماسك جزئيات العالم واستمرارية وجودها لا يكون عندهم الا باحداث الهى مستمر فى كل لحظة ، فكذلك أشكال الأجسام وصفاتها ، اذ ان الأجسام كلها مكونة من جواهر فردة متماثلة ومتجانسة ، فليس

لتلك الجواهر أى خصوصية تجعل جوهرها أولى من آخر
بقبول عرض ما ، واختلاف تلك الجواهر انما يأتى من
تلك الأعراض التى تحدث فيها حدوثا متجددا فى كل
لحظة وبالقدرة الالهية ، أما الأجسام ذاتها فهى متماثلة
تماما لتماثل مكوناتها من الجواهر وكل الأجسام فى
هذا سواء لانسان كانت أو لحيوان أو جماد أو
نبات (٦٢) . كذلك فان الأعراض التى لا تبقى
زمانين ، لا يمكن أن يحمل بعضها بعضا فلا يقال ان
عرضا محمول على عرض آخر ، فلا وجود لترتيب ما فى
ايجاد الأعراض ولا يترتب وجود أحدها على وجود آخر
يسبقه ، بل هى تحمل على الجواهر حملا أوليا غير
مشروط بل بالقدرة الالهية مباشرة (٦٣) .

إذا فقد ذهب الأشاعرة الى تفتيت المادة لذرات
تسبح فى خلاء بلا تقوم ذاتى أو فاعلية خاصة وتستمر
فى زمان هو عبارة عن أنات منفصلة ، ويبدو من هذا
التصور مدى أهمية فكرة الجوهر الفرد عند الأشاعرة
حيث انهم قد قدموا تفسيرا للعالم بكل محتواه وأدق
جزئياته من منطلق تقومه بالاقتدار الالهى ، فهو
يستمد وجوده واستمراريته من الخلق الالهى المتجدد فى
كل لحظة (٦٤) ، وبمحض المشيئة دون أن يكون للمادة
أى قانون خاص يتدخل بأى درجة من الفاعلية فى
تحديد مسار متغيرات العالم وحوادثه .

وهكذا يتضح أن الأساعرة قد استخدموا تلك

الفكرة ذات البعد الطبيعي من أجل تقديم تصور للعالم يسرى فى كل جزء من جزئياته التفسير الميتافيزيقى ، مؤكدين فى ذلك على القصد الالهى للايجاد والاحداث ، وكذلك يؤكدون على الفاعلية المتفردة لله فى هذا العالم والاقتدار الالهى المطلق ، وبالتالى فان السيادة الالهية مطلقة على هذا الوجود وهو يحيط علما بكل جزئياته احاطة العالم المقتدر بصنعه (٦٥) ، وكل هذه المعانى تمثل ملامح رئيسية فى تفسيرهم الغائى .

ثالثا : أدلة وجود الله عند الأشاعرة وصلتها بالغائية :

ترتبط أدلة الأشاعرة على وجود الله ارتباطا وثيقا بمفهوم الغائية عندهم ، من حيث انها تعكس جانبا هاما من تصورهم لعلاقة الله بالعالم ، وقد سلك الأشاعرة عدة طرق للتدليل على وجود الله ، وكل هذه الطرق تعتمد فى أساسها على استخدام فكرتى الحدوث والامكان (٦٦) ومن هنا تتضح أهمية نظريتهم فى الجوهر الفرد والأعراض ، لأن آراءهم الخاصة بهذا الموضوع جاءت مقدمة لأدلتهم على حدوث العالم وامكانه واثبات الصانع .

وأول هذه الأدلة :

دليل حدوث الأجسام : وقد اعتمد الأشاعرة بشكل كبير على هذا الدليل خاصة عند أوائلهم ، ويقوم هذا الدليل على أربع دعاوى :

- (أ) اثبات الأعراض •
- (ب) اثبات حدوثها •
- (ج) استحالة تعرى الأجسام عن الأعراض •
- (د) مالا يسبق الحوادث حادث لاستحالة حوادث
لا أول لها •

ولاثبات الأعراض استدلوا على ذلك بتحريك الجسم وسكونه ، فهذه الحركة إما أن تكون لنفسه أو لعلة ، وقد نفوا أن تكون لنفسه لأنه لو كان الأمر كذلك لظل الجسم متحركاً أبداً (٦٧) • ويستدل الجوينى على ثبوت الأعراض ، بأن المتحرك يختص بجهة مما يدل على وجود مقتضى لذلك التخصيص ، فالجوهر إذا تحرك يعد سكونه فانه يتوجه لجهة مخصوصة ، وهذا التخصيص بالثبوت الجائز يؤكد وجود مقتضى اقتضاه (٦٨) •

وإذا كان اثبات الأعراض هو الخطوة الأولى فى هذا الدليل الأشعرى ، فان ذلك يوضح سبب هجومهم على آراء نفاة الأعراض من المعتزلة اذ ان الأشاعرة رأوا أن هؤلاء قد سدوا على أنفسهم طريق الاستدلال على حدوث العالم (٦٩) •

الدعوى الثانية : أن الأعراض حادثة :

والدليل على حدوثها بطلان الحركة عند مجيء السكون لأنها لو لم تبطل عند مجيء السكون لكانا

موجودين في الجسم معا وهذا باطل (٧٠) ، ولا يقال ان هذه الأعراض كانت كامنة في الجسم ثم ظهرت لاستحالة انتقال الأعراض عندهم ، كما أن الكمون يعني اجتماع المتضادين في المحل الواحد وهذا محال (٧١) .

الدعوى الثالثة : الأجسام لا تنفك عن الأعراض العادة :

وهو ثابت لأن الأجسام لا تغلو من الكون والحركة والسكون . .

الدعوى الرابعة : كل مالا يغلو من الحوادث وهو لا يسبقها فهو اذا حادث .

اذا فالأجسام حادثة ، فالعالم بجملته اذا حادث وما ثبت حدوثه فهو بالضرورة العقلية مفتقر لمحدث أحدثه (٧٢) . فان قال قائل لعل الجوهر غير حادث والأعراض المتعاقبة عليه هي الحادثة يرد الأشاعرة على هذا القول باستحالة حوادث لا أول لها ، اذ ان الأشياء المتعاقبة من المحال أن تكون لا متناهية ومن ثم فان العالم الموجود الآن يستحيل أن يكون قديما (٧٣) . ودليلهم على هذا أن اللحظة الحاضرة ، أو الآن قد انقضى قبلها زمان وانقضاء مالا نهاية له محال ، ومثال على ذلك قول القائل لا أعطيك درهما حتى أعطيك قبله درهما ، اذ يستحيل على هذا الاقدام على اعطاء الدرهم على موجب الشرط (٧٤) .

ويستدل الغزالي على استحالة حوادث لا أول لها انطلاقاً من أنه لو كان للفلك دورات لا نهاية لها فإن أعداد تلك الدورات لا تخلو أن تكون إما شفعاً ، أو وترًا أو لا شفع ولا وتر أو شفع ووتر جميعاً ، والقولان الآخران واضح بطلانهما ، كما أنه لا يمكن أن يكون عدد تلك الدورات شفعاً لأن الشفع يصير وترًا بزيادة واحد ومحال أن يكون وترًا لأن الوتر يصير شفعاً بواحد ، إذ كيف يعوز كل من الاحتمالين زيادة واحد مع أنه لا نهاية لأعدادهم ، إذا القول بلا تناسل دورات الفلك قول محال (٧٥) .

ويخلص الأشاعرة من تلك المقدمات إلى أن العالم حادث مصنوع لله تعالى ، إذ إن الكتابة لا بد لها من كاتب ، والصورة لا بد لها من مصور والبناء لا بد له من بناء ، والعالم الحادث الذي هو أعجب من كل تلك المصنوعات لا بد أن يكون أحدثه صانع هو الله تعالى (٧٦) كذلك فالعالم بموجوداته المتغيرة من حال إلى حال ومن صفة إلى صفة يدل على حدوثه وكونه مخلوقاً لله تعالى ويشير الأشاعرة إلى أن هذا الدليل مستمد من القرآن الكريم وأن التفرقة بين العالم المحدث والله القديم هي تلك الحجة التي نبي الله تعالى عليها ومن بها على إبراهيم الخليل عليه السلام (٧٧) حين قال : « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين » إلى قوله : « نرفع درجات من نشاء إن ربك عليم حكيم » (٧٨) .

كذلك سلك الأشاعرة طريق الاستدلال على وجود الله استنادا لفكرة الامكان : سواء كان امكان العالم بأسره أو كل جزء من أجزائه ، وقد ذهب الفيزيائي الى استخدام فكرة الامكان بالاضافة لاثبات الحدوث ، فبعد أن يثبت حدوث العالم بالرجوع للدعوى الأربع يقول ان الحادث هو ما كان معدوما ثم صار موجودا اذا قوجوده قبل أن وجد اما ممكن أو محال ، وباطل أن يكون محالا لأن المحال لا يوجد قط ، اذا فهو ممكن أى يجوز أن يوجد أو لا يوجد ، فاذا وجد فهو لم يوجد لأنه واجب لذاته اذا فقد افتقر فى وجوده الى مرجح حتى يتبدل العدم بالوجود ، فمتى لم يوجد المرجح لا يوجد الوجود الممكن ، وهذا المرجح هو الله تعالى (٧٩) . كما استدلل الأشاعرة على وجود الله بامكان كل جزء من أجزاء العالم ، فكل جزء من أجزاء العالم ممكن عندهم جائز أن يقع على وجه آخر غير ما وجد عليه اذا ان كل موجودات العالم عندهم فان أشكالها وهيئاتها واختصاصها بأعراض معينة ، كل هذه الأشياء أمور جائزة وكان من الممكن أن تكون على وجه آخر مختلف ، فيجوز أن تكون أحجامها أكبر أو أصغر ، كذلك زمان وجود تلك الموجودات هو أمر جائز ، وكان من الممكن أن تتقدم تلك الأوقات أو تتأخر ، وكان من الممكن أن تكون متحركات العالم ساكنة ، ومستديراته مربعة وكواكبه لها نظام آخر وترتيب مختلف ، وكان من

الجائز وجود الأرض فوق الماء بدلا من أن تكون تحتها
 إذ ان أى الوضعين ليس بأولى من الآخر ، وألوان الزهور
 كان يمكن أن تكون لها مرأى مختلف، فقد ذهب الأشاعرة
 أن العالم على ما هو عليه فان العقل لا يحيل أنه كان
 جائزا أن يكون على وجه آخر مختلف تماما ، وهذا
 الجواز مستمر على أشياء العالم جميعها ، فمع هذا فقد
 تخصصت بهيئات وأوضاع وأوقات وهذا التخصيص
 يدل على مخصص مختار أراد أحد الجائزات ، إذ انه من
 المحال ثبوت هذا الاختصاص اتفاقا من غير مقتضى
 وهذا المخصص بالارادة هو الله تعالى ، فهو الذى أوقع
 تلك الأمور الجائزة على الوجه الذى اختاره بمحض
 المشيئة (٨٠) - ومن الواضح أن هذا الدليل الأشعرى
 بالرغم من أنه لا يستند الى الجوهر الفرد بشكل مباشر
 كدليل الحدوث الا أنه يستمد صلاحيته من نظريتهم
 الخاصة بالجواهر والأعراض فيما يتعلق بتقريرهم
 لتجانس الجواهر وبالتالي تكون الأجسام كلها متماثلة
 متجانسة ، كما أن قولهم بأنه لا اختصاص ذاتيا بين
 جوهر وعرض، يدعم أيضا ما ذهبوا اليه من أن الأجسام
 اذا يصح قبولها لغير ما حصل لها من التركيب وعلى
 ذلك يكون تمييزها وتخصصها أمرا يرجع لمخصص يفعل
 بالارادة والمشيئة الحرة (٨١) كما قال فى كتابه
 العزيز : « فعال لما يريد » (٨٢) .

وقد انفرد أبو الحسن الأشعرى بدليل خاص على

وجود الله ، هو الدليل الذى سماه الأشاعرة دليل حدوث الأعراض أو دليل النطفة ، ويقوم هذا الدليل على تأمل حال الانسان لذى هو فى غاية الكمال ، كيف أنه كان نطفة ثم صار علقة . . . ، قبل أن يصل الى كماله وهو بالقطع لا يستطيع أن ينقل نفسه من حال الى حال ، لأن هذا لا يتسنى له وقد اكتمل نضجه فمن باب أخرى ألا يستطيع ذلك فى بدئه وحال ضعفه ، كما أن هذا الاكتمال لا يمكن أن يكون من طبيعة النطفة ، لأن تطوره يأتى فى غاية الكمال والموافقة والملاءمة ، فلا بد اذا أن يكون هذا الصنع المتقن من صانع عالم حكيم مدبر مختار هو الله تعالى (٨٣) .

وهكذا يتضح من خلال عرض آراء الأشاعرة على وجود الله ، تصورهم لعلاقة الله بالعالم وفعاليته فيه ، ذلك التصور الذى يقوم على توكيد السيادة المطلقة لله على العالم ، ومطلق المشيئة الالهية ، والقصد الالهى الموجد لكل ما فى العالم من حوادث ومتغيرات دون أى ضرورة أو مرجح سوى الارادة الالهية ، ومن ثم يظل هذا هو البعد الأهم لتفسيرهم الغائى كما تكشف الأمر من خلال بحث أدلتهم على وجود الله .

رابعا : نقد الأشاعرة لنظرية الخلق بالفيض عند الفلاسفة وارتباطه بالغائية :

منذ بدء انفتاح الحضارة الاسلامية على الفكر

اليوناني ظهر تأثيره واضحا عند الفلاسفة المسلمين . سواء كان هذا الفكر أرسطيا أصيلا أو أفلاطونيا أخذ على أنه أرسطى ، ويبدو هذا التأثير الأفلوطينى خاصة فيما يتعلق بنظريتهم فى الخلق أو نظرية الفيض عندهم (٨٤) ، والتي تفسر كيفية صدور الموجودات عن الله ، ولكن هذا التأثير اليونانى الواضح على الفلاسفة المسلمين ، كان له رد فعل خاصة عند الأشاعرة (٨٥) . الذين رأوا فى نظرية الفيض كما قال بها الفلاسفة تعارضا مع فكرة الخلق الاسلامى التى تقوم أساما على مفهوم الخلق الحر .

وقد اعتبر البعض أن رد يحيى النحوى على حجج برقلس على قدم العالم هو الأساس الذى قامت عليه بعد ذلك كل الردود ذات القيمة الفلسفية على حجج قدم العالم ، حتى أنهم أرجعوا ردود الغزالى فى تهافتة الى رد يحيى النحوى (٨٦) ، الا أن صدى المعركة بين الغزالى والفلاسفة من خلال رده عليهم فى التهافت يبقى هو الأكثر شهرة وتأثيرا (٨٧) ، وقد كان الغزالى فى هذا ممثلا لوجهة النظر الأشعرية التى ناصبت آراء الفلاسفة فى الخلق أشد العداء ، نظرا لأن الأشاعرة لمسوا فى تلك الآراء ما يتناقض مع مفهوم القصد الالهى للإيجاد وتصورهم عن علاقة الله بالعالم وفاعليته فيه ، ذلك التصور الذى كانوا يرونه معبرا عن رأى الاسلامى فى أنقى صوره .

ويمثل خلاف الأشاعرة مع الفلاسفة حول الخلق نقطة هامة للغاية في الكشف عن أبعاد التفسير القائل لدى الأشاعرة .

(أ) مشكلة الفيض :

تقوم نظرية الفيض عند الفلاسفة المسلمين على أسس ثلاثة :

١ - تقسيم الموجودات الى ممكن وواجب ، فالله تعالى هو الواجب بذاته ، وباقي الموجودات كلها هي ممكنة بذاتها واجبة بغيرها . والله واجب بذاته أى أنه هو الموجود الذى يلزم من فرض كونه غير موجود محال ، وهو لا يحتاج فى وجوده الى علة لأنه لو كان محتاجا لعلة لتناقض ذلك مع كونه واجبا بذاته بل لأصبح ممكنا بذاته واجبا بغيره وهذا محال لكونه الها ، أما الموجودات الأخرى فهي بالنظر لذاتها فهي ممكنة من حيث افتقارها لعلة فى وجودها ، فتلك الموجودات بالنظر لذواتها ممكنة لا يترجح وجودها على عدمها ، مثال ذلك أن المعلول يوجب بالعلة ، فالحرارة مثلا ممكنة بذاتها وواجبة بعلتها التى هى النار ، والله تعالى هو علة وجود العالم ، فالعالم ممكن فى ذاته لا واجب ، ولكنه واجب بغيره أى بالله تعالى وأى سلسلة من العلل لا بد أن تنتهى الى واجب الوجود بذاته (٨٨) .

٢ - الواحد لا يصدر عنه الا واحد ، والله تعالى واحد
من كل الوجوه ، ومن ثم فلا يصدر عنه مباشرة
الا واحد (٨٩) .

٣ - ان تعقل الله مقارن للأبداع ، فتعقل الله هو علة
الوجود على ما يعقله ، كذلك القول في العقول
المفارقة فان تعقلها شيء يعنى ابداعها ذلك الشيء
نفسه (٩٠) .

ويصف الفلاسفة خلق العالم بأن الله تعالى الواحد
الواجب الوجود بذاته ، يعقل ذاته فيفيض عنه موجود
واحد هو العقل الأول ، الذى يتضمن وجوباً من حيث
هو واجب بالله تعالى ، وامكاناً لكونه ممكناً فى ذاته ،
وعندما يعقل العقل الأول الله يصدر عنه عقل ثان
وعندما يعقل ذاته من حيث انه واجب بغيره يصدر عنه
نفس الفلك الأول ، وعندما يعقل ذاته من حيث امكانه
يصدر عنه جسم الفلك الأول ، كذلك يصدر عن العقل
الثانى عقل ثالث وجسم الفلك الثانى ونفسه وهكذا
فى العقل الثالث والرابع الى أن يصدر العقل العاشر
أو العقل الفعال الذى يهيمن على عالم الكون والفساد
أو عالم ما تحت فلك القمر (٩١) .

والعناصر الأربعة التى تتكون منها الذوات الجزئية
القابلة للكون والفساد ، هى من مادة مشتركة .تتنوع
بتأثير أجسام الأفلاك ، ويحدث لها قبول واستعداد

للصور الجوهرية بالحركة والنمو الطبيعي أو بالتأثيرات الروحانية العليا الخاصة ، أما الصور الجوهرية التي تحصل لها فهي صادرة عن العقل الفعال والذي سموه واهب الصور (٩٢) ، وهذا الخلق الفيضي أزلي ، فالله علة قائمة في الأزل ، فما يفيض عنه أزلي أيضا عند الفلاسفة ، لأنه لا توجد علة بتمام شروطها دون وجود معلولها ، والخلق بالفيض وان كان يصور العالم موجودا ضرورة الا أن هذا لا يعني أن الله فاعل بالطبع ، لأنه يعلم ما يصدر عنه في حين أن الفعل بالطبع يلزم فيه الجهل ، كما أن الخلق بالفيض يختلف تماما عن الخلق بالقصد للإيجاد ، إذ انه اذا قصد الأول الى فعل لأجل غيره صار هذا الغير أعلى منه مرتبة ، فالمقصود أعلى من القاصد كما أن القول بالقصد الإلهي للفعل يؤدي في نظر الفلاسفة الى القول بالطروء والتغير في ذات الله (٩٣) .

ويبدو واضحا أن آراء الفلاسفة في الفيض سوف تلقى أكبر قدر من الهجوم الأشعري وقد دارت ردود الأشاعرة وانتقاداتهم على أكثر من محور .

(ب) رفض الأشاعرة لقول الفلاسفة بالخلق الضروري وبالتوسط :

١- ذهب الفلاسفة الى القول بأن وجود العالم يلزم عن الله لزوما ضروريا، كما تلزم من العلل معلولاتها،

وكما أن الشمس يلزم عنها صدور الضوء ،
وبرروا ذلك بأن الله تعالى جواد وخلق من غيره
وهو لم يزل قادرا ، والقادر ان فعل أشرف من أن
يترك الفعل ، فالله تعالى اذا لم يزل فاعلا والعالم
لم يزل موجودا (٩٤) وقد صاغ الفلاسفة هذا
القول في دليل العلة التامة ، فعندهم يستحيل وجود
موجب بتمام شروطه دون موجب ، والله تعالى علة
تامة في الأزل لوجود العالم ، اذ انه لو لم يكن
كذلك منذ الأزل لكان معنى هذا طروء تغير على
ذات القديم ترجيح الایجاد بعدالعدم في وقت معين ،
هذا يكون اما لأنه حدث له تعالى قصد و ارادة أو
لأنه فعل بالطبع أو بالعرض وكل هذه المعانى تعنى
تغيرا في ذات القديم وهو محال على واجب الوجود ،
اذا وجود العالم ضرورى أزلى لكونه معلولا لواجب
الوجود بذاته (٩٥) .

٢ - يبدو هذا القول مرفوضا تماما من جانب
الأشاعرة لأنهم رأوا أن القول بأن الله علة للعالم
يجعل من الله تعالى فاعلا بالطبع فما يصدر منه
يلزم عنه على سبيل الضرورة ، الأمر الذى استنكره
الأشاعرة ورأوا أنه يمثل خطرا على مفهوم
الالوهية وفاعلية الله في العالم ، وقد أكد الأشاعرة
على أن علاقة الله بالعالم هي علاقة الخالق المحدث
بالارادة المختارة فلا لزوم ولا ضرورة تحمله على

الفعل ، واذا كان الفلاسفة قد أثبتوا القدم للعالم استنادا للزوم العلى بين الله والعالم فقد أكد الأشاعرة أن هذه الحجة لا تلزمهم انطلاقا من مبدئهم بأنه لا علية ولا شرطية فى خلق الله للعالم بل خلق بإرادة مختارة وإيجاد على محض المشيئة (٩٦) .

٣ - أما حجة الطروء والتغير فان الأشاعرة قد ردوا عليها بأن الله تعالى يفعل بإرادة قديمة ، فالعالم حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه ، وأرادت أن يستمر العدم الى الغاية التى استمر عليها ، فالوجود لم يكن مرادا قبل ذلك ، بل ان الله اختار أن يحدثه فى وقت معين وأراد ذلك بإرادة قديمة (٩٧) . وقد نقده ابن رشد قول الأشاعرة بأن القصد للاحداث يكون بإرادة قديمة ، ذاكرا أن قولهم هذا يعنى أن الحادث كان معدوما دهرًا لا نهاية له ، ومن ثم فان الارادة لا تتعلق بإيجاده الا بعد انقضاء دهر لا نهاية له ويشير الى أن تلك النتيجة لا تتفق مع قول الأشاعرة بأن مالا نهاية له لا ينقضى (٩٨) . كما أن تراخى الفعل عن العزم على الفعل فى الفاعل المرید غير جائز ، وأيضا فان الارادة التى تتقدم المراد وتعلق به بوقت مخصوص لا بد أن يحدث فيها وقت إيجاد المراد عزم على الإيجاد لم يكن قبل ذلك الوقت موجودا ، اذ لا مخلص.

للأشعرية في رأي ابن رشد . فيما ذهبوا اليه من القول بحدوث العالم بعد العدم ، حتى وان سلم بإرادة قديمة كما قالوا ، اذ ان هذا لا يحل اشكال طروء التغير على ذات القديم ، فكما يقول ابن رشد ، ان حالة الفاعل من المفعول المحدث ليست بالتأكيد هي عين حالته منه في وقت عدم الفعل (٩٩) .

وكان الغزالي قد سبق أن تنبه الى أن مثل هذه الاعتراضات قد تثار حول القول بأن الله يحدث الحوادث بإرادة قديمة ، ويرى الغزالي أن مثل تلك الاعتراضات القائمة على أن الإرادة تعنى حدوث قصد ومن ثم تغير في حال المريد انما هو أمر يرجع لتمثيل إرادة الله بإرادة البشر (١٠٠) .

٤ - ويواصل الأشاعرة ردهم على دليل العلة التامة ، فيشير الايجي الى أن كون الله في أزله مستجمعا لشرائط الفاعلية لا يعنى لزوما أن يفعل ، لأنه تعالى فاعل مختار له أن يؤخر الفعل الى أن يشاء (١٠١) . أما الطوسي فيذهب الى أن المؤثر في الأزل ليس مستجمعا لجميع شرائط الفعل ، لأن من شروط هذا تعلق القدرة بالايجاد تعلقا مخصوصا وهذا التعلق لم يحصل في الأزل بل تأخر الى وقت معين لحكمة لا يعلمها الا الله تعالى (١٠٢) . أما الرازي فقد وجه نقدا قويا لما اعترض به الفلاسفة على القول بأن الخلق

بالاحداث من عدم يعنى طروء وتغيرا على الفاعل ،
اذ ان الرازى يذكر أن الفلاسفة متفقون معهم على
أن جميع الموجودات هي بخلق الله تعالى ، واذا
فيجب على قول الفلاسفة ألا يكون هناك أى تغير أو
تبدل فى موجودات العالم وتكون جميع الموجودات
دائمة الوجود ، فهذا قول يلزم عن آراء الفلاسفة ،
ولم يقولوا به ، فالزامهم للأشاعرة بالطروء
والتغير فى حال الفاعل الذى يحدث من عدم ،
يلزمهم هم أيضا (١٠٣) .

٥ - كان لابد أن يتبع هذا الاختلاف بين كل من وجهة
النظر الأشعرية والفلسفية فى خلق العالم اختلاف
أيضا لمفهوم كل منهما فى الارادة الالهية ، وقد
ذهب الفلاسفة الى رفض الحدوث الزمانى للعالم ،
مستنديين الى أن الأوقات متساوية فى صلاحيتها
وليس محالا أن يكون التقدم أو التأخر مرادا ،
اذا قيل باختصاص وقت معين للايجاد ومن ثم فان
الارادة بمعنى القصد للايجاد تعنى اختيارا بلا
مرجح وجواز الترجيح بلا مرجح يؤدى الى تجويز
الاتفاق فى رأى الفلاسفة (١٠٤) ، اما الأشاعرة
فان لهم وجهة نظرهم فى مقابل تلك الآراء ، اذ ان
العالم بتوقيته خلقه وبالهئية التى وجد عليها ،
هو ممكن وكان يجوز أن يوجد فى وقت آخر وعلى
هيئة أخرى ، والاختيار الالهى وقع لأحد الممكنات

مع تساوى صلاحية الوضعين (١٠٥) . ويستطرد
الأشاعرة مؤكدين أن التخصيص بوجه من الوجوه
الجائزة انما يقع بالارادة التى هى صفة من
شأنها تخصيص الشيء عن مثله ، ولولا أن الارادة
هى الصفة التى تخصص بين المتساويات لجاز
الاكتفاء بالقدرة التى شأنها الایجاد الجائز فى كل
الأوقات على السواء ، فالقادر المختار يمكنه ترجيح
أحد المثلين على الآخر من غير مرجح سوى محض
المشيئة (١٠٦) .

ويبدو هذا المفهوم الأشعري للارادة الالهية
مختلفا تماما عن المفهوم الفلسفى لها ، اذ انه عند
الفلاسفة الله تعالى فاعل بارادة لا كارادة الاختيار
للفعل أو الترك كما هو الحال فى ارادتنا وقصدنا ،
اذ انهم يرون أن المرید بالقصد والاختيار انما
ينقصه مراده والله عندهم يتعالى عن هذا ،
والفاعل المختار يحتاج فى فعله الى قصد وارادة
وحركة ، أما الله تعالى ففاعليته بعلمه ، وما علمه
فهو قدرة وارادة ، وهم يؤكدون أن الفرق بين
المرید وغير المرید لا يرتبط بكون المرید قادرا أن
يفعل أو لا يفعل وغير المرید لا يمكنه ذلك ، بل
المرید عندهم هو الذى يكون عالما بصدور الفعل
غير المنافى عنه ، أما غير المرید من وجهة نظرهم
فهو من لا يعلم بما يصدر عنه ، والله عالم بصدور

الكل عنه ورضاه هو ارادته ، ومن ثم فلا يقال انه فاعل بالطبع ، اذا فعند الفلاسفة الفعل الالهي ليس قصدا كما أنه ليس طبعاً (١٠٧) . واذا كان الفلاسفة قد استندوا الى قولهم بأن الله لم يزل عالماً لكي يردوا الاتهام الذي وجه اليهم بأن آراءهم تعنى القول بأن الله فاعل بالطبع ، فقد ذهب الشهرستاني الى الربط بين العلم الالهي والارادة للرد على الاتهام الموجه للأشاعرة بأن آراءهم في الاختيار لمحض المشيئة بين الجائزات المتساويات يؤدي الى القول بالاتفاق فيقول : « لما علم الباري وجود العالم في الوقت الذي وجد فيه أراد وجوده في ذلك الوقت ، فالعلم عام يتعلق علي معنى أنه علم وجود العالم ، وعلم جواز وجوده على كل وجه يتطرق اليه الجواز العقلي ، والارادة عامة بالتعلق بمعنى انها صفة صالحة لتخصيص ما يجوز أن يخص به والمرادات تتناهي ، والارادة لا تخصص بالوجود الا حقيقة ما علم وجوده والقدرة لا توقع الا ما أراد وقوعه » (١٠٨) .

٦ - اذا كان الفلاسفة قد أرجعوا القول بأن العالم لم يزل موجوداً الى فكرتهم في الجود الالهي ، فان الأشاعرة يؤكدون انهم لا يأخذون بتلك الحجة ، من حيث انهم رفضوا الربط بين فاعلية الله وفكرة الصلاح كمقتضى لترجيح الفعل الالهي ، فلا أولوية

ولا ترجيح سوى لمحض المشيئة عندهم ، له أن يفعل أو لا يفعل من غير أن يكون المفعول أو المتروك نفسه حسنا ولا قبيحا ، فلا يفيدته تعالى بالفعل كمالا ولا بالترك نقصانا (١٠٩) ، كما يشير الشهرستاني الى أن استحالة الایجاد الأزلى ترجع الى تناقض مفهوم الفاعلية مع القول بأزلية المفعول ، فالفعل هو ما له أول ، وعلى هذا يمتنع كون العالم أزليا ، دون أن يعنى ذلك كون الله غير جوادا ، فالمستحيل غير مقدور فى ذاته (١١٠) .

كذلك فالأشاعرة يرفضون مبدأ أن الله تعالى يجب أن يكون جوادا ، اذ ان الله كماله بذاته لا بغيره ، وایجاد العالم لا يزيده كمالا ، والعقل يشهد بأن الموجود الذى لو لم يفعل لكان ناقصا فليس بكامل بالذات بل هو ناقص مستكمل بغيره ، وهذا لا يليق بصفة واجب الوجود بذاته (١١١) .

ويشير الطوسى الى أن تقرير الجود والاحسان مع الاختيار هو أبلغ من القول بأن الجود من مقتضى الضرورة ، أو أن وجوب الفعل شرط لتقرير الجود الالهى (١١٢) .

٧ - ويبقى أهم اعتراضات الأشاعرة على قول الفلاسفة بأن وجود العالم يلزم عن وجود الله لزوما ضروريا أزليا ، اذ ان مثل هذا القول فى رأى الأشاعرة يتنافى مع كون الله فاعلا للعالم ، مؤكدين على أن

ما ذهب اليه الفلاسفة بأن وجود العالم لا يتصور
بغير وجود الله تعالى لا يحمل معنى الفاعلية
ولا يكفي لتقرير كون الله صانعا للعالم وخالقا
له ، اذ ان الفاعلية من مقتضياتها الارادة
والاختيار لايجاد الفعل أو تركه ، ويرى الأشاعرة
أن الفلاسفة عندما يقولون ان الله عندهم هو
فاعل العالم فان هذا القول ليس الا قولا
مجازا (١١٣) . فمن المحال القول بأن هناك
صانعا لم يزل ، لأن مفهوم الصنع يتنافى مع القول
بأزليته ، واذا استحال وجود الشيء لنفسه ولذاته
لم يكن مقدورا ، واذا استحال لمعنى أخبر كان
جائزا في ذاته فاذا زال المانع تحقق الجواز فصار
مقدورا ، أما القول بالصنع الأزلي فمحال لاستحالة
أولية الأزل ، واثبات أولية الصنع (١١٤) .

كما يشير الشهرستاني الى أن القول باللزوم
الضرورى بين وجود العالم ووجود الله ، لا يحمل
أى معنى لكونه تعالى فاعلا للعالم ، بل ان تلك
العلاقة العلية التى ذهب اليها الفلاسفة تجعل كلا
من الله والعالم محتاجا فى وجوده وتقومه للآخر
بنفس الدرجة ، والله تعالى يتقدس عن جميع وجوه
المناسبات والتعلق بل هو تعالى واجب الوجود
بذاته (١١٥) .

٨ - رأى الغزالي فى قول الفلاسفة بأن العالم المتكثر

لا يصدر عن الله الواحد الا بالمتوسطات هو قول
يشكل خطورة على مفهوم فاعلية الله فى العالم بل
وعلى مفهوم التأليه ذاته ، هذا بالاضافة الى فساد
القول نفسه من وجهين :

(أ) ان امكان الوجود لو اعتبر معنى زائدا على
الذات فى المعلول الأول يكون اعتبار وجوب الوجود
كذلك تكثر فى المبدأ الأول ولا يبقى أى طريق بعد
ذلك للقول بالوحدانية اذا نظر الى معنى الكثرة من
تلك الزاوية .

(ب) ان ادعاءهم الكثرة فى المعلول الأول على
أساس تعقله مبدأه وتعلقه لذاته هو قول باطل والا كان
المبدأ الأول متكثرا بتعلقه لذاته ولغيره (١٦) ويشير
الغزالي الى أن رأى الفلسفة حول هذه النقطة يقلل من
الفاعلية الالهية فى العالم بل يحصرها فى نطاق
محدود . فانه وفقا لرأيهم لا يكون قد صدر عن الله
تعالى سوى موجود واحد (١١٧) .

وقد عبر الغزالي عن رفضه التام لتصوير الفلاسفة
لعملية الخلق فقال : « انتهى منهم التعمق فى التعظيم
الى أن أبطلوا كل ما يفهم من العظمة ، وقربوا حاله من
حال الميت الذى لا خبر له مما يجرى فى العالم الا أنه
فارق الميت فى شعوره بنفسه فقط » (١١٨) . وبعبارات
شبيهة بتلك التى قالها الغزالي ، عبر الطوسى أيضا عن

اعتراضه على التصور الفلسفى لصدور العالم عن الله ، اذ يقول عن آرائهم :

« هو تعالى عندهم ليس فاعلا للعالم كله لا بالاختيار ولا بغير الاختيار بل لجزء واحد فقط منه ، أما بالنسبة الى سائر أجزائه غير المتناهية ، فهو سبب بعيد لا يصل اليها أثره ، فانظر كيف يعزلون مالك الملك عن التصرف فى ملكه وملكوته تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا » (١٩١) ويشير الغزالي الى أنه لا مانع من جهة الشرع فى القول بصدور العالم المتكثر عن الله الواحد بالفعل المباشر ، كما أنه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم بما يريد ويخلق المختلفات والمتجانسات كما يريد وعلى ما يريد (١٢٠) .

(ج) رد الأشاعرة على قول الفلاسفة بقدم الزمان ومفهومهم للحدوث والامكان :

١ - ذهب الفلاسفة الى القول بأن الله لا يتقدم العالم تقديما زمانيا ، فالزمان عندهم قديم ودليلهم على ذلك أن الله لو كان متقدما على العالم تقديما زمانيا للزم قبل الوجود عدم سابق عليه وكان الله سابقا بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر ، ولا طرف لها من جهة الأول ، فاذن قبل الزمان زمان لا نهاية له ، وهو قول متناقض فى رأيهم ، فالزمان اذا قديم وبما انه مقدار الحركة فالحركة قديمة

والمتحرك قديم (١٢١) . كما أن الاقتدار الالهي
على دورات زمانية لا نهاية لها يحيل أن يكون
الزمان متناهيا (١٢٢) .

ويتصدى الغزالي للرد على قولهم بقدم الزمان
مؤكدًا أن الزمان حادث مخلوق ، والقول (كان
الله ولا عالم) يعنى وجود ذات الله تعالى وعدم
ذات العالم دون تقدير شيء ثالث وهمى ، فتقدم
الله على العالم يعنى انفراده بالوجود فى
الأزل (١٢٣) . أما القول بتقدر الامكانات لدورات
زمانية لا متناهية فهو لا يدل على تنهى الزمان ،
اذ ان الامكانات المكانية المقدورة لا متناهية أيضا
وهذا لا يعنى اطلاقا لا تنهى المكان ، فاقترار الله
على كل ممكن لا يعنى ضرورة ايجاد كل الممكنات ،
اذ ان العالم بكل محتواه وأشكاله وأوقاته كان
مقدورا أن يوجد على وجوه أخرى ، فلا ضرورة
هناك والاقتدار الالهي كما يقول الغزالي انما معناه
أن الله تعالى قديم قادر لا يمتنع عليه الفعل أبدا
لو أراد (١٢٤) .

٢ - اذا كانت فكرة الامكان كما اتضح قد لعبت دورا
هاما عند الأشاعرة فيما يتعلق برأيهم فى الخلق ،
واذا كان الفلاسفة الفيضيون قد استخدموا فكرة
الممكن والواجب أيضا فى نظريتهم فى الخلق
القديم ، فان لكل من الفريقين مفهوما مختلفا عن

الامكان والممكن ، فالفلاسفة عندهم أن الممكن هو الذى متى فرض موجودا أو غير موجود لم يعرض عنه محال ، الا أن الامكان الحقيقى هو الكائن فى حال العدم ، أما كل ما يوجد فوجوده ضرورى وان قيل له ممكن فباشتراك الاسم ، فالممكن بذاته متى حصل فهو واجب الوجود بغيره (١٢٥) ، وقد اعتمد الفلاسفة على آرائهم فى الامكان لاثبات أزلية العالم ، فالعالم ممكن ، اذ يستحيل أن يكون ممتنعا فى أى وقت والا لما وجد اطلاقا ، فهذا الامكان الذى للعالم هو اذا أزلى ، وعلى هذا ذهبوا الى أن الممكن على وفق الامكان أيضا لم يزل أى أن العالم أزلى (١٢٦) ، فامكان العالم عند الفلاسفة لا يعنى حدوثه من عدم بل يعنى أنه موجود بغيره ، ووجود الشيء بالشيء لا ينافى كونه دائم الوجود (١٢٧) . ويرفض الأشاعرة هذا المعنى للامكان ، مشيرين الى تناقض الجمع بين معنى الممكن وأن يكون واجبا أو ضروريا بأى شكل ، ويرون أنه من التناقض أن يقال ان ما يجوز وجوده يجب وجوده بالغير ، فالبائز انما يحتاج الى واجب الوجود بذاته فى وجوده لافى وجوبه فيكون وجوده بايجاد الغير (١٢٨) .

ومعنى كون الشيء ممكنا عند الأشاعرة كونه مسبقا بالعدم ، فالممكن هو ما يجوز أن يوجد أو

لا يوجد وهذا المعنى يستدعى كونه مسبقا بالعدم ، والا لم يكن ممكنا بل واجبا ، اذ ان الممكن في حال وجوده لا يكون له الوجود لأن ذلك يجب له بذاته ، بل لقد اقتصر في وجوده الى مرجح من خارج ليترجح الوجود على العدم ، فالممكن اذا مسبق بموجده اذ لولاه ما وجد ، كما أنه مسبق بعدم ذاته (١٢٩) . والممكن عندهم لا يستحق أن يكون وجوده مع واجب الوجود بذاته ، فلا يجوز أن يكون وجودهما معا زمانيا لأن واجب الوجود بذاته لا تكون رتبته كرتبة الممكن ، والله تعالى واجب الوجود بذاته ولم يكن معه شيء (١٣٠) . ويؤكد الأشاعرة أن أزلية الامكان لا تعنى امكان الأزلية ، وكون وجود العالم ممكنا أزلا لا يعنى أن وجوده أزلي ، اذ ان الحادث لو كان لا بداية لامكان حدوثه فلا يعنى هذا صحة كونه أزليا (١٣١) بل ان العالم الممكن لا يكون ترجيح وجوده على عدمه مع تساويهما في الجواز ، الا بالارادة الالهية المختارة ولمحض المشيئة دون أى وجوب أو ضرورة من وجهة النظر الأشعرية (١٣٢) والحق أن فكرة الفلاسفة في أن الممكن بذاته واجب بغيره تبدو متناقضة مما حمل ابن رشد الى نقدها والقول بأنها رأى متهافت للغاية كما أنه رأى فيها اقترابا من فكرة التجويز الأشعري بكل ما تمثله من خطر على القول بالضرورة (١٣٣) .

٣ - استدلل الفلاسفة على قدم المادة من خلال رأيهم الخاص فى معنى الحدوث ، اذ ان الحادث عندهم لا يمكن أن يحدث ما لم يتقدمه وجود القابل أى المادة ، اذ ان امكان الحدوث ليس جوهرًا لا فى موضوع بل هو معنى لموضوع وعارض لموضوع (١٣٤) . يقول ابن سينا « ويسمى امكان الوجود قوة الوجود ، وحامل قوة الوجود الذى فيه قوة وجود الشيء موضوعا وهيولى ومادة وغير ذلك ، فاذا كل حادث فقد تقدمته مادة » (١٣٥) وعلى هذا يذهب الفلاسفة الى أن العالم حادث بالذات لا حادث حدوثا زمانيا ، فكونه حادثا لا يعنى كونه مسبوقا بالعبد بل يعنى أنه معلول لعلّة أوجبته (١٣٦) .

وقد وجه الأشاعرة نقدهم لهذا القول مشيرين الى أن الامكان انما هو مقولة عقلية تعنى أن الشيء الممكن لا يستحيل وجوده أو عدمه وهذا المعنى لا يستدعى موضوعا يتقوم به اذ ليس الامكان أمرا وجوديا (١٣٧) . فلو كان كل حادث محتاجا الى سبق الامكان وكل امكان محتاجا الى مادة وكل مادة الى زمان لتسلسل القول ولما حصل وجود الحادث أصلا بل لا بد من نقطة ينتهى اليها فيكون الحادث مبدا لا من مادة ولا يستدعى امكانه مادة ولا زمانا (١٣٨) . فمعنى الحدوث عند الأشاعرة

يستدعى أن يكون الحادث مسبوقا بالعدم لأن
الحادث لا يعنى الا ما كان معدوما ثم صار موجودا،
ووجوده قبل أن يصير موجودا بالفعل هو أمر
ممكن لا محال والا لامتنع أن يوجد (١٣٩) .

وقد رأى الفلاسفة أن قولهم بأزلية العالم يؤكد
على الفاعلية الالهية فى العالم ، اذ انه لا تأثير للفاعل
فى العدم ، فالمفعول متعلق بالفاعل من حيث انه
موجود ، فان فرض الوجود دائما فرضت النسبة
دائمة ، واذا دامت هذه النسبة كان المنسوب اليه أفعلا
وأدوم تأثيرا (١٤٠) .

ويشير ابن رشد الى أن جوهر العالم هو الحركة
والوحدانية الكائنة فى تركيب أجزائه، والله هو معطى
الحركة وهو الذى يحفظ للعالم وحدانية تركيبه ، وهذا
هو فى رأيه المعنى الحقيقى للاحداث الدائم ، فالعالم
له فاعل لم يزل فاعلا ، ولم يزل مخرجا من العدم الى
الوجود (١٤١) .

أما الغزالي فيؤكد - ممثلا فى هذا التأكيد لوجهة
النظر الأشعرية - على أن الفعل انما يتعلق بالفاعل من
حيث حدوثه لا من حيث عدمه السابق ولا من حيث
كونه موجودا فقط ، بل يتعلق به من حيث انه اخراج
من العدم الى الوجود ، أما نفى سبق العدم للحادث
فلا يجعل له تعلقا بالفاعل على أى معنى يقبل ، ومن ثم

فان مثل هذا القول يشفى كون العالم فعلا لله تعالى (١٤٢) .

وهكذا يتضح أن الأشاعرة قد رفضوا تماما القول بأن شيئا ما له وجود أزلي سوى الله تعالى ، حرصا منهم على مفهوم الخلق الحر، وإثبات المشيئة الالهية المختارة ، والقصد الالهي لايجاد العالم من عدم محض ، وقد حاول ابن رشد أن يقرب بين كل من وجهتي النظر الأشعرية والفلسفية حول قدم العالم أو حدوثه ، فهو يرى أن كلا من الفلاسفة والأشاعرة قد اتفقوا على تقسيم الموجود الى ثلاثة أقسام :

١ - موجود قديم لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان ، وهو الله تعالى وقد اتفق كل من الطرفين على تسميته قديما .

٢ - المتغيرات المتعاقبة كتكوينات المواد والحيوان وقد اتفق الطرفان على تسميتها حوادث وعلى أنها من فاعل وفي مادة (١٤٣) .

٣ - أما القسم الثالث وهو ما اختلفوا فيه ، فهو العالم بأسره ويشير ابن رشد الى أن الطرفين اتفقا على أنه لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان وان كان الفلاسفة سموه قديما والأشاعرة سموه محدثا .

ويذكر ابن رشد رأيه في ذلك مشيرا الى أن العالم

ليس قديما حقيقيا لأن القديم لا تلزم له علة كما أنه ليس محدثا حقيقيا لأن المحدث الحقيقي فاسد بالضرورة ، ويذهب ابن رشد الى القول بأن الشرع يميل الى تقرير أن العالم بصورته محدث ، بينما الوجود والزمان ممتدان من الطرفين ، كما أنه لا يوجد نص شرعى فى رأيه يثبت أن الله كان موجودا مع العدم المحض (١٤٤) مستدلا على ذلك بقوله تعالى : « وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء » (١٤٥) وقوله تعالى : « ثم استوى الى السماء وهى دخان » (١٤٦) .

ولكن اذا كان ابن رشد قد أشار الى أن الخلاف بين الفلاسفة والأشاعرة حول الحدوث والقدم ليس الا خلافا لفظيا على التسمية ، فانه قد ذهب الى هذا القول لكى يخفف من الاتهام العنيف الذى وجهوه للقائلين بقدم العالم متهمين لهم بنفى الصانع وبالكفر ، ولكن الحق أن التقارب الذى ذهب ابن رشد الى القول به هو الذى يعد لفظيا ظاهريا ، فان كان الفريقان قد قالا بأن العالم لم يكن من شىء ، فان الفلاسفة كانوا يعنون أنه أزلى بينما عنى الأشاعرة أنه وجد من عدم محض ، واذا كانا قد قالا بأن العالم غير مسبوق بزمان ، فقد كان ما يعنيه الفلاسفة هو أن الزمان قديم لا متناه أما الأشاعرة فكانوا يعنون أن الزمان ليس الا مقدار الحركة وهو حادث مخلوق مع حدوث المتحرك .

والفارق يبدو كبيرا بين فكرة الفلاسفة في الخلق
والتي عبر عنها الفارابي حين قال : « الابداع هو حفظ
ادامة وجود الشيء الذي ليس له وجود بذاته اذ ادامة
لا تتصل بشيء من العلل غير ذات المبدع فهو علة وجود
الأشياء بمعنى أنه يعطيها الوجود الأبدى ويدفع عنها
العدم مطلقا لا بمعنى أنه يعطيها وجودا مجردا بعد
كونها معدوما » (١٤٧) - فرق بين هذا المعنى وبين
المفهوم الأشعري للخلق الالهي والذي يقوم أساسا على
أن الخلق هو احداث من عدم محض ، وبالقصد الى
الايجاد والتكوين ، بإرادة مختارة تقدر على الفعل
والترك ، ولمحض المشيئة ، وكما أن بدء الخليقة ولحظة
الايجاد الأولى هو عندهم باحداث الهي مختار فان جميع
ما في العالم بعد ذلك هو كذلك مخلوق خلقا حادثا
متجددا في كل لحظة ، وبالقصد الالهي والاختيار المطلق
لله تعالى بلا ضرورة أو واسطة ، بل بالأمر الالهي
مباشرة كقوله تعالى : « انما قولنا لشيء اذا أردناه أن
نقول له كن فيكون » (١٤٨) وهذا المفهوم الأشعري للخلق
يمثل عنصرا هاما في تفسيرهم الغائي الذي يتضح من
خلال تلك الآراء أنه يقوم على أساس من اثبات القصد
الالهي للفعل ، والمشيئة الالهية المطلقة الاختيار .

• هوامش ومراجع الفصل الأول

(١) الخلق هو الابداع وقد يكون من مواد مخصصة ، وصورة وأشكال معينة كخلق الأشياء الصناعية وقد يكون مجرد ابداع من غير نظر الى وجه الاشتقاق ، أما الخلق الذي هو ابداع الشيء من لا شيء فيطلق عليه الابداع (جميل صليبا - المعجم الفلسفي ج ١ ص ٥٤١ ، التهانوي - كشف اصطلاحات الفنون ج ٢ - ٢٢٧) .

(٢) الابداع خلق مطلق ، وهو صفة لله لأنه موجد وميق ابتقاؤه مساو لاجباده بإرادته ولو لم يرد بقاء العالم لبطل وجوده وهو ما يعرف بالابداع الدائم (جميل صليبا - المعجم الفلسفي ج ١ ، ص ٣١ ، ٣٢ ، ٢٤٢ ، ٥٤١) ويشير التهانوي الى أن مفهوم الابداع عند الفلاسفة هو الابداع غير المسبوق بعدم ، ويقابله الصنع الذي هو ابداع مسبق بعدم ، وبهذا لا يتعارض عندهم القول بإبداع الله العالم مع قولهم يقدم المادة . (التهانوي اصطلاحات الفنون ج ١ - ص ١٩٣) .

(٣) الجويني - العقيدة النظامية ، تحقيق د. أحمد حجازي السقا ، ص ١٦ ، الاسفراييني - التبصير في الدين ، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري ، ص ٩٣ الآمدي - غاية المرام - تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ، ص ٢٤٧ ، أبو البركات البغدادي - الاعتبار في الحكمة ج ٣ ص ٢٨ ، ابن تيمية - درر معارض العقل والنقل ج ١ تحقيق محمد رشاد سالم ص ١٢٥ ، الباقلاني - الانصاف - تحقيق عماد الدين أحمد حيدر ، ص ٢٦ ، ٢٧ ، الجويني الشامل ، تحقيق د. علي سامي النشار وآخرين ، ص ١٣٩ ، البغدادي - الفرق بين الفرق ، ص ٢٥٢ ، الطوسي ، النخبة ، تحقيق د. رضا سعادة ، ص ٧٥ .

(٤) الايجي - للمواقف بشرح السيد الشريف ، ص ٨١ .

(٥) الرازي - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد ، ص ٨٣ .

(٦) البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١٣٢ .

- (٧) الجويني - الشامل ص ١٢٤ ، البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١٢٣ ،
الشهرستاني - نهاية الاقدام في علم الكلام ، تحقيق : الفرجيوم ص ١٥١ .
- (٨) البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١٢٢ ، ١٢٣ .
- (٩) الرازي - معالم اصول الدين ، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد ، ص ٢٦ .
- (١٠) الايجي - المواقف - ص ١٠٣ .
- (١١) الباقلاني - التمهيد ، تحقيق الأب ريتشارد يوسف مكارثي ، ص ١٥ ،
الباقلاني - الانصاف - ص ٢٥ ، الجويني - الشامل - ص ١٣٧ .
- (١٢) الجويني - الشامل - ص ١٢٤ ، الشهرستاني ، نهاية الاقدام في علم
الكلام - ص ١٥١ ، الايجي - المواقف - ص ١٧ .
- (١٣) الباقلاني - الانصاف - ص ٢٦ .
- (١٤) سورة الانعام - ١٩ .
- (١٥) الباقلاني - التمهيد - ص ١٥ ، ١٦ .
- (١٦) الرازي - مجمل افكار المتقدمين والمتأخرين - ص ٧٨ ، الايجي -
المواقف ص ١٠٣ .
- (١٧) البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ٢٥٥ ، البغدادي - اصول الدين
ج ١ - ص ٧١ ، الاسفراييني - التبصير في الدين - ص ٥١ .
- (١٨) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ١٥٤ ، ١٥٥ .
- (١٩) الجويني - الشامل - ص ١٢٦ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج ١ -
ص ٨٣ ، الايجي المواقف - ص ١٠٥ ، الرازي - معالم اصول الدين - ص ٧٩ .
- (٢٠) الجويني - الشامل - ص ١٢٣ ، الرازي - معالم اصول الدين -
ص ٨٠ ، الايجي المواقف - ص ١٠٦ .
- (٢١) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ١٥٢ ، الرازي - معالم اصول
الدين - ص ٢٧ ، الرازي - المحصل - ص ٧٩ ، الايجي - المواقف -
ص ١٠٣ .

- (٢٢) الأيجي - المواقف - ص ١٠٣ .
- (٢٣) الجويني - الشامل - ص ١٣٣ ، الأيجي - المواقف - ص ١٠٧ .
- (٢٤) الرازي - المحصل - ص ٨٢ .
- (٢٥) الأيجي - المواقف - ص ١٠٧ .
- (٢٦) الرازي - محصل أفكار المتقنين والمتأخرين - ص ٨٢ .
- (٢٧) الشهرستاني - نهاية الأقدام - ص ١٦٣ : ١٦٦ ، انظر أيضا :
د. علي سامي النشار ملحق (ج ٢) مع فرق وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار -
ص ١٧٢ ، ١٧٣ .
- (٢٨) د. البير نصري نادر - فلسفة المعتزلة ج ٢ - ص ١٣٢ ، د. يحيى
هويدي - دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية - ص ١٤٧ - ١٦٠ ،
د. زهدي جبار الله - المعتزلة - ص ٥٨ ، ٥٩ .
- (٢٩) د. البير نصري نادر - فلسفة المعتزلة - ج ٢ - ص ١٣٠ ، ١٣١ ،
١٣٧ .
- (٣٠) د. يحيى هويدي ، دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية -
ص ١٥٤ ، ١٥٦ .
- (٣١) المرجع السابق - ص ١٦٠ .
- (٣٢) د. البير نصري نادر - فلسفة المعتزلة ج ٢ - ص ١٣٦ .
- (٣٣) د. يحيى هويدي ، دراسات في علم الكلام ص ١٥٧ ، ١٥٩ .
- (٣٤) د. أحمد محمود صبيحي - في علم الكلام - ج ١ ، ص ٢٨٢ .
- (٣) يشير د. أحمد محمود صبيحي الى أن المقصود بالثبوت هو الاستناد
ناد محمولا لموضوع أي إثبات محمولا لموضوع (د. أحمد محمود صبيحي -
لكلام ج ١ ، ص ٢٨٤) .
- د. أحمد محمود صبيحي - في علم الكلام ، ج ١ ، ص ٢٨٤ .
- (١) الجويني - الشامل - ص ١٣٤ .

- (٣٨) سورة مريم آية (٩)
- (٣٩) سورة الحج آية (١)
- (٤٠) سورة الثورى آية (١١)
- (٤١) د. أحمد محمود صبحى ، فى علم الكلام - ج ١ - ص ٢٩١
- (٤٢) الايجى - المواقف - ص ٨١ ، ٨٢
- (٤٣) د. أحمد محمود صبحى - فى علم الكلام ج ١ - ص ٢٩٢ : ٢٩٥
- (٤٤) الشهرستانى - نهاية الاقدام - ص ١٦٢
- (٤٥) الايجى - المواقف - ص ١٠٥ ، الشهرستانى - نهاية الاقدام - ص ١٥٣
- (٤٦) الايجى - للمواقف - ص ١٠٧ ، الرازى - المحصل - ص ٨٢
- (٤٧) الشذرة رقم (٥) لديمقريطس فى نشرة ديلز - شذرات السابقين على سقراط
- (انظر : د. عبد الرحمن بدوى - مذاهب الاسلاميين - ج ١ - ص ١٨٤)
- (٤٨) د. عبد الرحمن بدوى - مذاهب الاسلاميين ج ١ - ص ١٨٢
- (٤٩) الأب جورج قنواتى - لويس جارديه - فلسفة الفكر الدينى بين الاسلام والمسيحية ، ج ١ - ترجمة د. صبحى الصالح ، ص ١١١ ، د. ماجد فخرى ، مختصر الفلسفة العربية ص ٩٧
- (٥٠) الباقلانى - الانصاف - ص ٢٧ ، الباقلانى - التمهيد ص ١٧ ، ٤٠ ، ٤٥ ، الجوينى - الشامل - ص ١٤٣ ، الأمدى - المبين - تحقيق د. حسن محمود الشافعى ص ١١٠ ، ابن ميمون - دلالة الحائرين تحقيق د. حسين آتاي - ص ١٩٦ ، ١٩٧
- (٥١) الباقلانى - الانصاف - ص ٢٧ ، ابن ميمون - دلالة الحائرين - ص ١٩٧ ، الجوينى الشامل - ص ١٤٢ ، الأمدى - المبين - ص ١١٠

- (٥٢) ابن ميمون - دلالة الخاترين - ص ٢٠٠ .
- (٥٣) الأمدى - المبيت - ص ١١٠ .
- (٥٤) الباقلاني - التمهيد - ص ١٧ .
- (٥٥) الجويني - الشامل - ص ١٤٥ .
- (٥٦) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٥١١ .
- (٥٧) الجويني - الشامل - ص ١٤٣ ، ١٤٤ .
- (٥٨) ابن ميمون - دلالة الخاترين - ص ١٩٦ ، ١٩٧ .
- (٥٩) الأشعري - مقالات الاسلاميين - تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد ، ج ٢ ، ص ٤٦ ، الباقلاني - الانصاف - ص ٢٧ ، البغدادي اصول الدين ج ١ - ص ٥١ البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ٢٥٤ ، الجويني - الشامل - ص ١٦٠ ، ابن ميمون - دلالة الخاترين - ص ٢٠١ - ٢٠٢ ، انظر أيضا : د . بيليس - مذهب الذرة عند المسلمين ، ترجمة وتقديم د . محمد عبد الهادي أبو ريده - ص ٢٢ .
- (٦٠) ابن ميمون - دلالة الخاترين - ص ١٩٧ ، ١٩٨ .
- (٦١) الجويني - الشامل - ص ١٥٣ ، ١٥٤ ، البغدادي ، اصول الدين ج ١ - ص ٥٢ ، ابن ميمون - دلالة الخاترين - ص ١٩٧ ، ٢٠٦ .
- (٦٢) الجويني - الشامل - ص ١٥٣ ، ١٥٤ ، البغدادي ، اصول الدين ج ١ - ص ٥٢ ، ابن ميمون - دلالة الخاترين - ص ١٩٧ ، ٢٠٦ .
- (٦٣) ابن ميمون - دلالة الخاترين - ص ٢٠٦ .
- (٦٤) د . علي سامي النشار - نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ج ١ - ص ٤٧٦ ، د . يحيى هويدي - دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية - ص ١٩٨ ، ١٩٩ ، د . محمد عبد الهادي أبو ريده - مقدمة مذهب الذرة عند المسلمين .

(٦٥)

O'Leary. Arabic thought and its place in history — p. 216.
 Dr. Majid Fakhry, History of Islamic Philosophy, p. 210.
 Macdonald-Development of Muslim theology, p. 203.

- (٦٦) الرازي ، - محصل افكار المتقدمين والمتأخرين - ص ٢١٤ ، - الرازي -
معالم اصول الدين - ص ٢٨ ، الايجي - المواقف - ص ٤٦٥ .
- (٦٧) الباقلاني - الانصاف - ص ٢٨ ، التمهيد - ص ١٨ : ٢٢ .
- (٦٨) الجويني - الارشاد ، تحقيق د . محمد يوسف موسى ، ص ١٨
- (٦٩) البغدادي - اصول الدين ج ١ - ص ٣٧ .
- (٧٠) الباقلاني - التمهيد - ص ٢٢ ، الجويني - التعامل - ص ١٦٦ .
- (٧١) الجويني - الارشاد - ص ٢١ ، الاسفراييني - التبصير في الدين -
ص ٩٢ .
- (٧٢) الباقلاني - التمهيد ص ٢٢ ، الباقلاني - الانصاف - ص ٢٨ ، الجويني -
الارشاد ، ص ١٨ - البغدادي - اصول الدين ج ١ - ص ٥٦ ، الغزالي - قواعد
العقائد (اجزاء علوم الدين ج ١) مقدمة د . يدوي طهانة - ص ١٠٥ ، ابن رشد -
مناهج الأدلة ، ضمن مجموعة تحقيق مصطفى عبد الجواد عمران - ص ٤٦ .
- (٧٣) ابن قيمون - دلالة الخاترين - ص ٢١٣ .
- (٧٤) الجويني - الشامل - ص ٤١٥ : ٢١٨ ، الشهرستاني - نهاية الاقدام -
ص ٢٧ ، ويشير د . عبد الرحمن بدوي الى ان الجويني له فضل السبق في صياغة
هذا الدليل (د . عبد الرحمن بدوي - مذاهب الاسلاميين ج ١ - ص ١٧٤ ،
٧١٦) .
- (٧٥) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٢٤ ، الغزالي - قواعد العقائد
لاحياء علوم الدين ج ١ - ص ١٠٥ .
- (٧٦) الباقلاني - التمهيد - ص ٢٣ ، الباقلاني - الانصاف - ص ٤٤٠ ،
٤٥٠ .
- (٧٧) الاسفراييني - التبصير في الدين - ص ٩٢ ، الباقلاني - الانصاف -
ص ٤٣ ، الايجي - المواقف - ص ٤٦٦ .
- (٧٨) سورة الانعام ، ٧٥ : ٨٣ .
- (٧٩) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٢٠ .

(٨٠) الباقلاني - الانصاف - ص ٢٩ ، ٤٥ ، الجويني - الارشاد - ص ٢٨ ،
الجويني - العقيدة النظامية - ص ١٦ ، البغدادي - أصول الدين ج ١ - ص ٦٨ ،
الأمدي - غاية المرام - ص ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، الأيجي - المواقف ، ص ٤٦٦ ،
ابن ميمون - دلالة الحائرين - ص ٢١٧ ، ٢١٨ .

(٨١) الباقلاني - التمهيد - ص ٢٣ ، ٢٤ ، الاستفراييني - التبصير في
الدين - ص ٩٣ - الرازي - المحصل - ص ٢١٦ ، الرازي - معالم أصول
الدين - ص ٣٩ ، الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ١٣ ، ١٤ .

(٨٢) سورة هود - ١٠٧ .

(٨٣) الأشعري - اللح - تحقيق د. حمودة غرابة ص ١٧ ، الأشعري -
رسالة أهل الثغر - تحقيق د. محمد السيد الجليند ص ٣٤ ، ٣٥ ، الباقلاني -
الانصاف - ص ٤٦ ، الرازي - محصل انكار المتقدمين - ص ٢١٥ ، الأيجي -
المواقف - ص ٤٦٦ ، ابن ميمون - دلالة الحائرين - ص ٢١٤ ، ٢١٥ .

ان استخدام أبي الحسن الأشعري لهذا الدليل ، الذي هو مماثل للدليل الثاني .
له اشكاليات بالنسبة لصلاحية استخدامه من جانب الأشاعرة وسوف يأتي الحديث
مفصلا عن تلك الجزئية في الفصل الخامس .

(٨٤) د. عبد الرحمن بدوي - الأفلاطونية المحدثة عند العرب - ص ١ ،
جميل صليبا - من أفلاطون الى ابن سينا - ص ٧٣ .

(٨٥) Arthur Hyman, James-J-Walsh-Philosophy in the Middle
ages, p. 225.

(٨٦) د. عبد الرحمن بدوي - الأفلاطونية المحدثة عند العرب - ص ٢٣ ،
د. حسام الدين الألوسي - حوار بين الفلاسفة والمتكلمين - ص ١١٩ ، ١٢٠ .

(٨٧) د. ماجد فخري - مقدمة تهافت الفلاسفة للغزالي ، ص ١٤ .

(٨٨) ابن سينا - النجاة - القسم الالهي - تحقيق محيي الدين صبري الكردي ،
ص ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، الأمدي ، غاية المرام - ص ٢٤٦ ، جميل صليبا - من أفلاطون
الى ابن سينا - ص ٦٣ ، ٦٤ ، الأب يولس مسعد - ابن سينا الفيلسوف ،
ص ٧٦ ، ٧٧ .

(٨٩) ابن سينا - الشفاء - الالهيات ج ٢ ، تحقيق سليمان دنيا ، ص ٤٠٣ ، ابن سينا - الهداية ، تحقيق د. محمد اسماعيل عبد ، ص ٢٧٤ ، ابن سينا - الاشارات والتنبيهات ج ٣ ، ٤ ، تحقيق سليمان دنيا ص ٦٤٥ ، ٦٤٦ ، جميل صليبا - من افلاطون الى ابن سينا - ص ٦٤ ، ٦٥ الآب بولس مسعد - ابن سينا الفيلسوف ، ص ٧٦ .

(٩٠) ابن سينا - الشفاء - الالهيات ج ٢ ص ٤٠٣ ، جميل صليبا ، من افلاطون الى ابن سينا ص ٦٥ ، الآب بولس مسعد - ابن سينا الفيلسوف - ص ٧٦ .

(٩١) ابن سينا - النجاة - القسم الالهى ، ص ٢٧٣ : ٢٧٨ ، ابن سينا - الاشارات والتنبيهات ج ٣ ، ٤ ص ٦٤٨ : ٦٦٠ ، ابن سينا - الشفاء - الالهيات ج ٢ ، ص ٤٠٥ ، ٤٠٦ ، ٤٠٧ ، ابن سينا ، الهداية ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، الفارابى ، المدينة الفاضلة - ص ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، حنا الفاخوري ، خليل الجر - تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ، ص ٣٢٥ .

(٩٢) ابن سينا - الاشارات والتنبيهات ج ٣ ، ٤ ، ص ٦٦٤ : ٦٧٧ ، ابن سينا - الرسالة النيروزية - ضمن مجموعة تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات ، ص ١٣٦ ، ١٣٧ ، ابن سينا - النجاة - القسم الالهى ، ص ٢٨٤/٢٨٠ .
Dr. Majid Fakhry-History of Islamic Philosophy, p. 138, 143.

(٩٣) الفارابى - المدينة الفاضلة - ص ١٦ ، ١٧ ، ابن سينا - الشفاء - الالهيات ج ٢ ، ص ٤٠٥ : ٤٠٧ ، ابن سينا - النجاة ، القسم الالهى ، ص ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، جميل صليبا - من افلاطون الى ابن سينا - ص ٧١ ، د. محمد عبد الرحمن مرحبا - من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية - ص ٥٠٦ .

(٩٤) ابن سينا - الشفاء - الالهيات ج ٢ ، ص ٤٠٢ ، ٤٠٣ ، برقلس ، الحير المحض (الافلاطونية المحدثة عند العرب - تحقيق د. عبد الرحمن بدوى) ، ص ٣٤ ، ٣٥ ، ابن سينا - التعليقات تحقيق د. عبد الرحمن بدوى ، ص ١٠٠ ، ابن سينا - النجاة - القسم الالهى - ص ٢٥١ ، ٢٧٦ ، الشهرستاني - الملل والنحل ج ٢ ، تحقيق محمد سيد كيلانى - ص ١٤٨ ، ابن حزم - الفصل فى الملل والامواء والنحل ج ٢ ، ص ٢٦٠ ، ابن قيمية - درة تعارض العقل والنقل ج ١ ، ص ١٢٦ الغزالي - الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ٦٧ .

(٩٥) ابن سينا - التجاة - القسم الالهي - ص ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ،
الغزالي - تهافت الفلاسفة - (تحقيق موزيس لويج مقدمة د. ماجد فخري)
ص ٢٤٦ ، الأمدى - غاية المرام - ص ٢٦٥ ، الأيجي - المواقف - ص ١٤٥ ،
الطوسي - الذخيرة - ص ٨١ ، ٨٢ ، أبو البركات البغدادي - المختبر في الحكمة
ج ٣ ، ص ٢٨ ، ٢٩ .

(٩٦) الجويني - العقيدة النظامية - ص ١٧ ، ١٨ ، الغزالي تهافت الفلاسفة -
ص ١٦١ ، الأيجي - المواقف - ص ١٤٦ ، ابن ميمون - دلالة الحائرين - ص ١٧٠ .
(٩٧) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ٥٠ ، الأمدى - غاية المرام - ص ٢٦٨ ،
٢٦٩ ، الطوسي - الذخيرة - ص ٩٦ ، أبو البركات البغدادي - المختبر في الحكمة
ج ٢ ص ٣٣ .

(٩٨) ابن رشد - مناهج الأدلة - تحقيق : مصطفى عبد الجواد عمران ،
ص ٤٥ ، ٤٦ .

(٩٩) ابن رشد - تهافت التهافت ج ١ ، تحقيق سليمان دنيا - ص ٦٨ ،
٦٩ ، ابن رشد - مناهج الأدلة - ص ٤٥ ، ٤٦ .

(١٠٠) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ .

(١٠١) الأيجي - المواقف - ص ١٤٦ .

(١٠٢) الطوسي - الذخيرة - ص ٩٨ .

(١٠٣) الرازي - معالم أصول الدين - ص ٢٨ : وقد استخدم ابن حزم
الظاهر نفس هذه الحجة في الرد على دليل العملة الثابتة (ابن حزم - الفصل
في الملل والأهواء والنحل ج ١ ص ٢٧) .

(١٠٤) ابن رشد - مناهج الأدلة - ص ٤٦ - الغزالي - تهافت الفلاسفة -
ص ٥٦ ، ٥٧ ، الرازي - المطالب العالية من العلم الالهي ج ٣ ، تحقيق د. أحمد
حجازي ص ١١٩ - الأمدى - غاية المرام ، ص ٦٠ .

(١٠٥) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ٥٩ ، الغزالي - الاقتصاد في
الامتداد ص ٦٨ ، أبو البركات البغدادي - المختبر في الحكمة ج ٣ - ص ٤٣ .

(١٠٦) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ٥٧ ، الغزالي - الاقتصاد في

الاعتقاد - ص ٦٥ ، ٦٦ الرازي - محصل أفكار للتقدمين والتأخرين - ص ١٤٣ .
الرازي ، الطالب العاليه ج ٣ ص ١١٢ ، الأمدى - المبين - ص ١٢٠ ، الأمدى -
غايه للرام ص ٢٥١ ، سعد الدين التفتازانى - شرح العقائد النسفيه ، تحقيق
د. أحمد حجازى السقا ، ص ٥١ .

(١٠٧) ابن سينا - الشفاء - الالهيات ج ٢ ص ٤٠٣ ، الرازي - المباحث
للشرقيه ج ٢ ، ص ٤٩٠ ، ابن رشد - تهافت التهافت ج ١ - ص ٢٥٥ ،
٢٥٦ ، ٢٥٨ .

(١٠٨) الشهرستانى - نهاية الاقدام - ص ٤١ ، الطوسى - الذخيرة -
ص ١٠٤ .

(١٠٩) الجوينى - الشامل - ص ٦١٨ ، ٦١٩ ، الغزالى - تهافت الفلاسفه -
ص ٥٩ ، الأمدى - غايه للرام - ص ٢٧١ ، (انظر أيضا نفس القول عند ابن
حزم - الفصل فى الملل والأهواء والنحل ج ١ - ص ١٨) .

(١١٠) الشهرستانى ، نهاية الاقدام - ص ٤٨ ، ٤٩ ، الأمدى - غايه للرام -
ص ٢٧٠ .

(١١١) الطوسى - الذخيرة - ص ١٠٧ .

(١١٢) الطوسى - الذخيرة - ص ١٠٧ .

(١١٣) الغزالى ، تهافت الفلاسفه - ص ٩١ ، ٩٢ ، الطوسى - الذخيرة -
ص ١٤٨ .

انظر أيضا :

Eric, L, Ormsby, Theodicy in Islamic thought, p. 207.

(١١٤) الشهرستانى - نهاية الاقدام - ص ٤٨ .

(١١٥) المرجع السابق - ص ١٦ .

(١١٦) الغزالى - تهافت الفلاسفه - ص ١٠١ ، ١٠٢ .

(١١٧) المرجع السابق ، ص ١٠٠ .

(١١٨) المرجع السابق - ص ١٠٢ ، ١٠٣ .

- (١١٩) الطوسي - الذخيرة - ص ١٥١ .
- (١٢٠) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ١٠٩ .
- (١٢١) ابن رشد - تهافت التهافت ج ١ ص ١٥٤ ، الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ٦٥ ، الطوسي - الذخيرة - ص ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١١ ، الأمدى - غاية المرام ص ٢٦٩ ، ٢٧٠ .
- (١٢٢) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ٧٠ ، ٧١ ، الطوسي - الذخيرة - ص ١٢٠ ، ١٢١ ، أبو البركات البغدادي - المعبر على الحكمة ج ٣ ، ص ٣٠ .
- (١٢٣) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ٦٦ ، الطوسي - الذخيرة - ص ١١٠ ، ١١١ ، ١١٢ .
- (١٢٤) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ٧٢ ، ٧٣ .
- (١٢٥) ابن سينا - النجاة - القسم الالهي - ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ .
- (١٢٦) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ٧٢ ، الرازي - المباحث الشرقية ج ٢ ص ٥١٥ ، ٥١٦ .
- (١٢٧) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ١٧ .
- (١٢٨) المرجع السابق - ص ٣٨ .
- (١٢٩) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٢٠ ، الرازي - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين - ص ١٠١ ، الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ١٢٠ - الأمدى - غاية المرام - ص ٢٥١ ، الايجي - المواقف - ص ٦٤١ ، ٤٦٦ ، سعد الدين التفتازاني - شرح المقاصد تحقيق د. عبد الرحمن أبو عميرة ج ١ ص ٥٣٥ .
- (١٣٠) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ١٩ .
- (١٣١) الطوسي - الذخيرة - ص ١٢٦ ، الرازي - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين - ص ١٨٠ ، الايجي - المواقف ، ص ١٤٣ .
- (١٣٢) سعد الدين التفتازاني - شرح المقاصد ج ١ - ص ٥٣١ .

- (١٣٣) ابن رشد - منهج الأدلة - ج ١ ، ص ٩٨ ، ٩٩ - عاطف العراقي -
 المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد - ص ٢١٦ ، ٢١٧ .
- (١٣٤) ابن سينا - النجاة - القسم الالهي - ٢١٩ ، الايجي - المواقف -
 ص ١٤٩ .
- (١٣٥) ابن سينا - النجاة - القسم الالهي - ص ٢٢٠ .
- (١٣٦) ابن تيمية - درء تعارض العقل والنقل ج ١ ، ص ١٢٦ ، الأمدى -
 المبين - ص ١١٩ .
- (١٣٧) الغزالي - تهافت الفلاسفة ، ص ٧٦ ، الشهرستاني - نهاية الاقدام -
 ص ٣٤ ، الرازي - المحصل - ص ١٢٢ ، الأمدى - غاية المرام - ص ٢٧٢ ،
 الطوسي - الذخيرة - ص ١٢٩ .
- (١٣٨) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٣٥ ، الأمدى - غاية المرام -
 ص ٢٧٣ ، ٢٧٤ .
- (١٣٩) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٢٠ ، الايجي - المواقف -
 ص ١٤٨ ، ١٥٠ .
- (١٤٠) ابن رشد - تهافت التهافت ج ١ - ص ٢٨٤ ، الغزالي - تهافت
 الفلاسفة - ص ٩٤ - ابن سينا - النجاة - القسم الالهي - ص ٢١٣ ، ٢١٤ .
- (١٤١) ابن رشد - تهافت التهافت ج ١ ، ص ٢٩٠ ، د عاطف العراقي -
 المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد - ص ٦٨ ، ٦٩ ، د زيتب الحزيري - اثر
 ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى - ص ٢٣٥ .
- (١٤٢) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ٩٥ ، الطوسي - الذخيرة - ص ١٤٧ ،
 ١٤٨ .
- (١٤٣) ابن رشد - فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال
 (ضمن فلسفة ابن رشد) ، ص ٢٤ .
- (١٤٤) ابن رشد - فصل المقال - ص ٢٥ ، ٢٦ .
- (١٤٥) سورة هود من الآية (٧) .

• (١٤٦) سورة فصلت من الآية (١١) •

(١٤٧) اللارابي - عيون المسائل (ضمن الثمرة المرضية) - ص ٦ •

(١٤٨) سورة التحل - ٤٠ (استدلل بها الأشعري في الإبانة عن أصبوح

الديانة - تحقيق د. فؤاد حسين محمود ، ص ٢٣) •

_____ الفصل الثاني _____

الغاية عند الأشاعرة
وتأثيرها بآرائهم في السببية

تمهيد

ان بحث مشكلة الغائية عند الأشاعرة ، يتطلب الكشف عن (رائهم فيما يتعلق بمبحث السببية (أ) ، اذ ان تناول هذا الموضوع يكشف عن بُعد هام من أبعاد تفسيرهم الغائي ، فاذا كان تناول موضوع السببية يتضمن البحث في العلاقة بين متغيرات العالم ، وتحديد القوى الفاعلة والمؤثرة في العالم ، فان مثل هذا التحديد له أهميته من حيث ارتباطه بموضوع الحكمة والعناية الالهية من ناحية ، وتفسيره لنظام العالم من ناحية أخرى ، وقد كان لموضوع السببية مكانه البارز في اهتمام المسلمين سواء كانوا فلاسفة أو متكلمين ، نظرا لازتباطه لديهم بمشكلة ميتافيزيقية وهي علاقة الله بالعالم وقدايته فيه ، وبالرغم من أن هذا الموضوع له صمة المباحث الطبيعية الا أنه أمر متوقع أن يتناوله

المسلمون يبعد ميتافيزيقى ، وقد كان للأشاعرة مكان متميز فى بحث تلك المشكلة من وجهة النظر الاسلامىة ، بل ان التصور الأشعرى للعلاقة السببىة ، خاصة عند الغزالى ، قد لقى الكثر من الشهرة نظرا لجدته وتميزه .

أولا : رفض الأشاعرة للقول بطبائع مؤثرة :

وجد الأشاعرة أنفسهم بصدد آراء تعطى تأثيرا لقوى طبيعىة فى تحريك متغىرات العالم ، سواء كان هذا من جانب الطبائعىين الدهرىين ، الذين قالوا بقدّم الطبائع الأربع وردوا لامتزاجها كل ما فى العالم من تحولات ، أو من جانب الفلاسفة الذين يأتى رأيهم حول هذا الموضوع متفقا مع آرائهم فى خلق العالم ، فاذا كان الفلاسفة قد ذهبوا - كما اتضح من خلال آرائهم فى خلق العالم - الى أن الله تعالى هو واجب الوجود بذاته وهو فاعل الكل وأن أى سلسلة من العلل والمعلومات لا بد أن تنتهى الى واجب الوجود بذاته ، فانهم رفضوا أن يكون الله فاعلا لمتغىرات العالم بالمباشرة ، قاله فاعل فى العالم بأسباب ووسائط ، وعالم الكون والفساد ، أو عالم ما تحت فلك القمر خاضع عندهم لعدة مؤثرات ، فمأدته هى قوة واستعداد وقبول وتهيؤ وهذا الاستعداد الذى فى المادة إنما يتهىأ لقبول الصورة باستحقالات ضرورىة بتأثير الطبيعىة وحركة الأفلاك، وتلك المؤثرات

انما هي مهيئات للمادة تفعل فيها استعدادا وقبولا وتقومها لقبول صورتها ، فتقرب المعلول من العلة أو المادة من الصورة التي تفيض عن العقل الفعال أو واهب الصور (٢) .

كما أنهم أقاموا قولهم بالضرورة السببية استنادا لنظريتهم في العلل الأربع وهم في ذلك متابعون لأرسطو إذ أنهم ذهبوا الى القول بأن مبادئ الجواهر الجسماني هي العلل الأربع : الداخلة في تركيبه وهي علته المادية وعلته الصورية وعلل خارجية :

العلة الفاعلة والعلة الغائية ، ولزوم تلك الأسباب للموجود من ضروراته ، (٣) ومجموع تلك العلل يمثل العلة التامة لوجود الشيء ، فعند وجود الشرائط وارتفاع الموانع فان لزوم المعلول عن العلة هو أمر ضروري ، فلا بد من حصول الاحتراق عند ملاقة النار لقابل ، وحصول التبريد عند ملامسة الثلج (٤) .

وقد رفض الأشاعرة رفضا قاطعا أي قول بطبيعة موضوعية للموجودات ، أو أي قوى طبيعية مؤثرة في العالم ، وقد ساعد الأشاعرة على تبني مثل هذه الآراء ، فكرة الجواهر الفرد التي مهدوا بها لآرائهم تلك حتى ان ابن ميمون قد ذهب الى القول بأن مقدماتهم الطبيعية انما انتخبت انتخابا لكي تخدم معتقداتهم الدينية (٥) ، فاذا كانت الجواهر الفردة التي تتألف منها الأجسام

فتجانسة متماثلة لا تختلف الا بالصفات الظارئة عليهما
التي هي الأعراض وتلك الأعراض لا تختص بجواهر
معينة كما أنها لا تبقى زمانين ولا تنتقل من جوهر لآخر
بل هي تخلق خلقا متجددا بالقدرة الالهية في كل
لحظة (٦) ، يبدو واضحا أن مثل تلك الأقوال تعد
أساسا جيدا لسلب أى طبيعة خاصة للمادة حتى في شكل
قبول أو استعداد كما هو الحال عند الفلاسفة (٧) .
كما أنه اذا كان العرض لا يقوم بالعرض ، فليس هناك
عرض محمول على آخر والآخر محمول على الجوهر ، بل
الأعراض كلها محمولة على الجوهر حملا أوليا (٨) ،
وبالتالى فانه وفقا لتلك الآراء تكون التاليفات العنصرية
لا تحمل أى ارتباط ضرورى قائم على أسباب خاصة
بالأحكام الطبيعية ، وبالتالى يجوز أن يحمل أى عرض
على أى جوهر فليس ثم اختصاص موضوعى ، ولا مجال
للقول بنظام طبيعى ناتج عن طبائع ثابتة بالمعنى الذى
قصدته الفلاسفة (٩) .

وبهذه المقدمات يتصدى الباقلانى للرد على آراء
الطباغيين ، منكرًا أن تؤثر الموجودات الطبيعية بعضها
فى بعض ، فالجواهر المتجانسة المتماثلة لو كانت مؤثرة
فاعلة لوجب أن يكون تأثير كل الأجسام واحدا هو أمر
مرفوض بالمشاهدة والأعراض التى لا تبقى ولا تنتقل
يستحيل أن تكون هى المؤثرة ويخلص من هذا الى نفى
القول بطبيعة مؤثرة ، فيقول : « لو كان الاخر اق

والشبع والرئى خاذثة فى النار والطعام والماء عن طبائع
هى أعراض موجودة بها لما تعل من أن تكون موجودة
هى الأجسام عن طبيعة أو غير طبيعة ، فان كان عن غير
طبيعة فقد انتفى القول بالطبع ، وان قيل عن طبيعة
فلزم أن تكون هذه الطبيعة أيضا موجودة عن طبيعة
واستمر التسلسل (١٠) .

أما الجوينى فينتقد آراء القائلين بقدم الطبائع
الأربع على أساس من فكرة الجوهر والعرض ، ويستدل
على رأيه بأن الطبائع الأربع التى يدعونها :

١ - اما مختصة بالجواهر فى الأزل وهذا يعنى قدم
الجواهر ويشير الى أن هذا القول سبق نفيه .

٢ - أو أن تكون الطبائع والخواص منطردة بالوجود
غير مختصة بجواهر قديمة ، وهذا باطل لأن
ذلك يعنى تقومها بأنفسها مضاهية فى ذلك للجواهر ،
وبهذا يكون القول بقدمها يعادل القول بقدم
الجواهر وهو ما سبق اثبات بطلانه .

٣ - أن تكون الطبائع فى حكم الأعراض فينبغى ألا تقوم
بأنفسها لأن الأعراض لا تقوم بأنفسها ،

٤ - أن تكون الطبائع فى حكم صفات الأنفس ، فيبعد
ثبوت الخواص على الانفراد لأن خاصيته لا يختص
بها مختص فلا تفعل .

ويخلص الجوينى من هذا ليؤكد أن القول بالطبائع القديمة باطل وعليه يبطل القول بطبيعة مؤثرة (١١) .

كذلك نقد الأشاعرة القول بامتزاج العناصر الأربعة (الماء - الهواء - النار - الارض) كأصل لتكون الأنواع ، وأقاموا دليلهم على هذا الرفض على أساس أن امتزاج العناصر الأربعة محال ، لأن الامتزاج لسو كان يتداخلها فهو محال لأن المتحيز لا يقوم بعيز متحيز ، اذ ان هذا يؤدي فى رأيهم الى تجويز دخول العالم فى حيز الخردلة ، وهو أمر محال قطعاً ، كما أن القول بامتزاج العناصر يعنى أن الحيز الواحد تجتمع فيه الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة ، وهو أمر باطل عقلاً ، ومن ثم فإن القول بامتزاج العناصر كأصل لتكون الأنواع هو قول باطل (١٢) .

كذلك ينقد السنوسى قول الفلاسفة بأن ماله طبيعة يؤثر بشكل ضرورى نفس التأثير فى وجود شرائط وعند ارتفاع الموانع ، كأن تحرق النار دائماً عند ملاقة قابل ، فيقول ان هذا المانع وهذا الشرط اما أن يقدر حادثاً فيحتاج الى طارئ محدث لأن الطبيعة على قول الطبائعيين قديمة ، وهكذا يتسلسل القول فى حوادث لا أول لها وهو أمر باطل ، وان قالوا أن المانع قديم للزم من ذلك ألا يوجد شيء من هذه التغيرات الطبيعية لأن مانعها قديم لا ينعدم ، والمشاهد من حدوث التغيرات فى العالم يحيل هذا القول (١٣) .

وقد رفض الجوينى القول بتأثير متخصص
للامتزاجات الطبيعية بما فى ذلك تأثير الدواء فيقول
« اذا قال من يتحلل القول بآثار الطبائع : ان دواء
مخصوصا يجذب المرة الصفرء دون غيرها من الأخلاط
يستحيل عنده أن يجذب جزءا من المرة من القطر ،
ولا يجذب جزءا آخر فى مثل ذلك القطر بعد ذلك
المجذوب مع ارتفاع الموانع واستواء الأحوال » (١٤)
وقد ذهب السنوسى شوطا بعيدا فى انكار تأثير الأسباب
بما فيها التداوى بالأدوية فيقول : « ان تركيب امتزاج
العناصر التى يذكرها الأطباء والطبائعيون وانحلالها
واعتدالها لا تأثير لها فى وجود شىء ولافساده ولا أن
باعتدال الطبائع يكون صحة الجسم ولا أن بغلبة بعضها
تكون الأمراض » (١٥) .

ولقد كان الدافع الذى دفع بالأشاعرة الى الذهاب
لنفى طبيعة للموجودات هو اعتقادهم بأن مثل هذا
القول يعطى فاعلية لغير الله ، وهو الأمر الذى رفضه
الأشاعرة بشدة ، فالله تعالى عندهم هو الفاعل الوحيد ،
ولا خالق سواه ، ولا تأثير لغير قدرته ، والله تعالى فاعل
بالارادة التى من مقتضياتها التخصيص والاختيار أما
الجمادات فلا فعل لها (١٦) .

ويذهب السنوسى الى تكفير الفلاسفة لأنهم قالوا
بالطبيعة وتأثير للطبيعة مؤكدا أن من يقول مثل هذا

ويخلص الجوينى من هذا ليؤكد أن القول بالطبائع القديمة باطل وعليه يبطل القول بطبيعة مؤثرة (١١) .

كذلك نقد الأشاعرة القول بامتزاج العناصر الأربعة (الماء - الهواء - النار - الارض) كأصل لتكون الأنواع ، وأقاموا دليلهم على هذا الرفض على أساس أن امتزاج العناصر الأربعة محال ، لأن الامتزاج لو كان يتداخلها فهو محال لأن المتحيز لا يقوم بحيز متحيز ، اذ ان هذا يؤدي في رأيهم الى تجويز دخول العالم في حيز الخردلة ، وهو أمر محال قطعاً ، كما أن القول بامتزاج العناصر يعنى أن الحيز الواحد تجتمع فيه الحرارة والبرودة واليبوسة والرطوبة ، وهو أمر باطل عقلاً ، ومن ثم فإن القول بامتزاج العناصر كأصل لتكون الأنواع هو قول باطل (١٢) .

كذلك ينقد السنومى قول الفلاسفة بأن ماله طبيعة يؤثر بشكل ضرورى نفس التأثير فى وجود شرائط وعند ارتفاع الموانع ، كأن تحرق النار دائماً عند ملاقة قابل ، فيقول ان هذا المانع وهذا الشرط اما أن يقدر حادثاً فيحتاج الى طارئ محدث لأن الطبيعة على قول الطبائعيين قديمة ، وهكذا يتسلسل القول فى حوادث لا أول لها وهو أمر باطل ، وإن قالوا أن المانع قديم للزم من ذلك ألا يوجد شيء من هذه التغيرات الطبيعية لأن مانعها قديم لا ينعدم ، والمشاهد من حدوث التغيرات فى العالم يحيل هذا القول (١٣) .

وقد رفض الجوينى القول بتأثير مخصص خاص
للامتزاجات الطبيعية بما فى ذلك تأثير الدواء فيقول
« اذا قال من ينتحل القول بآثار الطبائع : ان دواء
مخصوصا يجذب المرة الصفراء دون غيرها من الأخلاط
يستحيل عنده أن يجذب جزءا من المرة من القطر ،
ولا يجذب جزءا آخر فى مثل ذلك القطر بعد ذلك
المجذوب مع ارتفاع الموانع واستواء الأحوال » (١٤)
وقد ذهب السنوسى شوطا بعيدا فى انكار تأثير الأسباب
بما فيها التداوى بالأدوية فيقول : « ان تركيب امتزاج
العناصر التى يذكرها الأطباء والطبايعيون وانحلالها
واعتدالها لا تأثير لها فى وجود شيء ولافساده ولا أن
باعتدال الطبائع يكون صحة الجسم ولا أن بغلبة بعضها
تكون الأمراض » (١٥) .

ولقد كان الدافع الذى دفع بالأشاعرة الى الذهاب
لنفى طبيعة للموجودات هو اعتقادهم بأن مثل هذا
القول يعطى فاعلية لغير الله ، وهو الأمر الذى رفضه
الأشاعرة بشدة ، فالله تعالى عندهم هو الفاعل الوحيد ،
ولا خالق سواه ، ولا تأثير لغير قدرته ، والله تعالى فاعل
بالارادة التى من مقتضياتها التخصيص والاختيار أما
الجمادات فلا فعل لها (١٦) .

ويذهب السنوسى الى تكفير الفلاسفة لأنهم قالوا
بالطبيعة وتأثير للطبيعة مؤكدا أن من يقول مثل هذا

القول فهو خارج عن الاسلام وقد وجه اتهامه ههنا الى
ابن سينا (١٧) .

وبالاضافة لرفض الأشاعرة للقول بتأثير مخصوص
للموجودات الطبيعية ، فقد رأوا أيضا أن أراء الفلاسفة
في تحديد المؤثرات في العالم الطبيعي ، بها الكثير من
الاضطراب والتشويش حيث تتداخل أكثر من قوة
مؤثرة ، ويشير الغزالي الى أن قصور التفسير بالضرورة
السببية قد دفع الفلاسفة الى استناد قصور الشيء في
نهاية الأمر الى مبدأ مفارق هو العقل الفعال وهو أمر
رأى الغزالي أنه يهدم التفسير بالسببية الطبيعية يقول
الغزالي : « ولهذا اتفق محققوهم على أن هذه الأعراض
والحوادث التي تحصل عند وقوع الملاقاة بين الأجسام
وعلى الجملة عند اختلاف نسبها إنما تفيض من عند
واهب الصور وهو ملك أو ملائكة ، حتى قالوا : انطباع
صورة الألوان في العين يحصل من جهة واهب الصور ،
وانما طلوع الشمس والحدقة السليمة والجسم المتلون
معدات ومهيئات لقبول المحل هذه الصورة ، وطردها
هذا في كل حادث ، وبهكذا يبطل دعوى من يدعى أن
النار هي الفاعلة للاختراق والخبر هو الفاعل للشبيع
والدواء هو الفاعل للصحة الى غير ذلك من الأسباب (١٨) » .
كما يشير الطوسي أيضا الى اضطراب آراء الفلاسفة
حول هذه النقطة ، إذ انه يرى أن أقوالهم غير واضحة
حول تداخل العديد من القوى المؤثرة في العالم ، سواء

كجانت مؤثرات طبيعية ، أو جبركة أفلاكي ، أو ميبدا
مفارقى هو علة متممة ، ثم فى النهاية استناد الكل لله
تعالى ، وهو يرى أن هذا التداخل يجعل من الصمم
- وفقا لآرائهم - تجديد الفاعل الحقيقى لتلك الجوادث
من هو ، أو أنه ليس يمتدّد أو أنه موجب بالذات وليس
فاعلا بالاختيار ويرى الطوبى أن وجود كل تلك
النقاط الغامضة فى آراء الفلاسفة تتعارض مع قولهم
بتلك الرابطة العقلية الضرورية وراء العلاقات المطرودة
بين متغيرات العالم (١٩) ٠

ويحاول ابن رشد الدفاع عن آراء الفلاسفة بأن
أقوالهم ليس بها تشويش أو غموض، بل ان الأمر يرجع
الى أنهم مع اقرارهم بطبيعة وأسباب ذاتية للموجودات،
الا أن هذا القول من جانبهم يظل فى اطار تفسيرهم
الميتافيزيقى للعالم ، فهم ليسوا قائلين بألية مادية ، أو
أن الطبيعة مستغنية عن الله كما هو قول الدهريين ،
فهم يقولون بطبيعة ولكن الله هو فاعل الكل فى آخر
الأمر ، وفعله تعالى هو شرط فى فعلها بل فى وجودها
فضلا عن فعلها (٢٠) ٠

والحق أن الأشاعرة محقون فى نقدهم لأقوال
الفلاسفة حول القوى المؤثرة فى العالم الطبيعى اذ ان
آراءهم بها الكثير من اللبس والتداخل مما يجعل من
الصعوبة تحديد آرائهم فى العوامل المؤثرة فى العالم
الطبيعى ، وقد دعا هذا التداخل بعض الباحثين الى

نقدم في هذه النقطة والاشارة الى أن آراءهم تحمل
تداخلا وتشابكا بين البعد الطبيعي والبعد الميتافيزيقي
مما يؤثر تأثيرا سلبيا على قيمة آرائهم في موضوع
السببية (٢١) أما رد ابن رشد ودفاعه عنهم فهو وان
كان يوضح التفرقة بين آرائهم وبين آراء أصحاب
التفسير المادى للعالم - وهو أمر يتضح من خلال تقديم
لآراء القائلين بالاتفاق والمصادفة وتوكيدهم على تفسير
العالم تفسيراً غائياً (٢٢) - إلا أن هذا الدفاع لا يعنى
أنهم نجحوا في الجمع بين القول بطبيعة وأسباب ضرورية
وبين آرائهم الذاهبة الى تفسير العالم تفسيراً ميتافيزيقياً
غائياً ويمكن القول ان نقد الأشاعرة لآراء الطبائعيين
والفلاسفة حول تلك الجزئية يعكس جانباً هاماً من
تفسيرهم الغائى ، اذ انهم رفضوا القول بأى تأثير فى
العالم الطبيعى لغير الله ، ومن ثم فقد قدموا تصورهم
الخاص لتلك العلاقات المطردة بين متغيرات العالم بوجهة
نظر خاصة ومتفردة .

ثانياً : نفى الأشاعرة للاقتران الضرورى بين الأسباب والمسببات :

إذا كان الأشاعرة قد ذهبوا الى نفى القول بأى
طبيعة خاصة للموجودات ، فانهم بهذا قد فتحوا المجال
أمام القول بإمكانات لا حد لها فيما يتعلق بالعالم
الطبيعى ، وتعد فكرتهم فى التجويز أساساً هاماً

لآرائهم في السببية كما كانت أساسا هاما في آرائهم الخاصة بخلق العالم ، فكل ما يمكن تصويره هو جائز عندهم غير ممتنع ، جائز أن تصير الأرض فلكا والفلك أرضا ، وأن تختلف كل هيئات العالم وأحجامه وعلاقاته ، فكلها أمور ممكنة ويجوز أن تكون على وجه آخر ، فلا ضرورة هناك تحكم أى علاقة بين متغيرات العالم ، فجائز أن تلاقى النار القطن ولا يحترق ، وجائز أن تختلف كل الآثار المشاهدة للأجسام ، اذ انها لا تحمل أى ضرورة (٢٣) ، فجميع الموجودات ممكنة ، والممكن وجوده ليس لازما لا لذاته ولا لصفة من صفاته ، والاختصاص بفعل معين يقتضى فاعلا على الاختيار ، فالطبيعة تستحيل أن تكون فاعلا بل الفاعل هو الله الذى هو فاعل بالاختيار ، ولا ايجاب هناك ولا ضرورة (٢٤) .

وهكذا ذهب الغزالي الى اخراج القضايا التجريبية من نطاق الضرورة ، اذ انه لا علاقة شرطية تضمنية بين الطرفين ، فالاقتران كما يقول بين ما يعتقد فى العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عند الأشاعرة اذ انه كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ، فلا اقتران ضرورى بين شرب الماء والرى ولا بين جز الرقبة والموت ولا بين الأكل والشبع (٢٥) .

كذلك يشير الطوسي الى تفرقة الأشاعرة بين العلاقات الضرورية ، والعلاقات المطردة ، اذ ان

المشاهدة المتكررة لتساوق العلة والمعلول لا تعنى وجود
علية حقيقية ، تقتضى القول برابطة عقلية ضرورية
وراء المشاهدة فيقول « فلا دليل لهم على ما ذكروا
إلا ما شاهدوا مرارا من ترتب شيء على شيء وهذا لا يدل
على العلاقة والعلية الحقيقية بل على السببية العبادية
ولا نزاع فيها وانما الكلام فى استحالة التخلف » (٢٦) .

إذا فالأشاعرة رفضوا القول بالشرطية الضرورية
فى العلاقة بين الأسباب والمسببات ، فكيف إذا فسروا
حدوث تلك العلاقات المطردة بشكل متكرر ، لقد ذهبوا
الى القول بفكرتهم فى العادة ، فهم يقولون ان الوجود
عند الشيء لا يعنى الوجود به ، وقد أشار الباقلاني الى
أننا نحس بتغيير حال الجسم عند وجود عوامل معينة ،
أما العلم بأن هذه الحالة الحادثة من فعل من ، فهو أمر
غير مشاهد (٢٧) .

ويعد الغزالي هو زعيم القائلين بالعادة فى تفسير
الظواهر المتكررة والعلاقات المقترنة المتسارقة ويشير
الغزالي الى أن وقوع الاحتراق عند ملاقة النار والموت
عند جز الرقبة ليس دليلا على من الفاعل ، فان الوجود
عند الشيء لا يعنى الوجود به ، فالاحتراق عند ملاقة
الجسم للنار وخلق الانسان من النطفة ، وهو الذى
يحمل الروح - ذلك السر الالهى - هى أشياء من فعل
الله تعالى لا من فعل النار ولا من فعل الأب ولا من
طبيعة النطفة (٢٨) . وعلى هذا فكل تلك العلاقات

المطرودة هي من فعل الله تعالى عند الغزالي ، وهو يفعل
بارادة مختارة (٣٩) ، والقدرة الالهية قد تفرق بين
تلك المقترنات ، فيجوز في قدرته تعالى خلق الشبع دون
الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة مع
جز الرقبة (٣٠) . ويشير الطوسي الى أن كل الممكنات
مستندة الى ايجاد الله تعالى اختيارا بلا ايجاب ذاتي
منه ، ولا عليا حقيقية في الأشياء ، وان كان قد رد
العادة الى الله تعالى في ترتيبه الحوادث بعضها الى بعض
ذلك الترتيب المطرد ، وان شاء تفريقها لفرقها ، والله
قد رتب الموجودات على هذا النحو لحكمة لا يعلمها
الا هو ، والانسان انما يدرك التغيرات المطردة في
العالم بعادة ناتجة عن تكرار المشاهدة (٣١) .

ويؤكد السنوسي على أن اختيار الله جل وعز خلق
شيء عند خلقه شيئا آخر لا يدل على أنه لأى من المخلوقين
أثر في الآخر ، لا بالطبع ولا بالاختيار بل ان كلا منهما
بالنسبة للآخر يتساوى وجوده وعدمه اذ ان الله خالق
الكل (٣٢) .

واذا كان بعض من المعتزلة قد كان لهم رأى في
الفعل المتولد . وهو ذلك الفعل المتعدد الخطوات
أو المترتب عن فعل آخر (٣٣) . اذا كان بعض منهم قد
نسب هذا الفعل الى الطبيعة . مثل الجاحظ الذي قال
بالطبع (٣٤) ، ومعمّر بن عباس السلمى الذي قال ان
الأجسام تفعل الأعراض بايجاب الخلقة ، وكل جزء

يفعل فى نفسه ما يحله من الأعراض ، كذلك فكل نوع من أنواع الأعراض الموجودة فيه لا نهاية لعدده ، وكل عرض يختص بمحلله لمعنى سواء لا الى نهاية (٣٥) ، فالأعراض عند عباد غير مخلوقة لله تعالى ، والله خلق الأجسام ، ولم يخلق شيئاً من صفاتها من لون ، طعم ، رائحة ، حياة ، أو موت ، انما هذه الأعراض هى من فعل الأجسام الموات بطباعها ، كذلك الأصوات فهى من الجسم ذى الصوت بطبعه ، وفناء الجسم فعن الجسم بطبعه ، كذلك نماء الزرع وذبوله وكل فان فهو فان بطبعه (٣٦) وقد ذكر الأشعرى ان معمرا قد ذهب الى القول بأن التلوين والاحياء والاماتة ليست أعراضا ، وأن الله يفعلها فى الأجسام ولكن بحسب طبيعة الجسم الحادثة به فالله يلون الجسم لأنه بطبعه قابل للتلون ، ولا يجوز أن يلون الله جسما ما لم يكن هذا الجسم بطبعه قابلا للتلوين (٣٧) .

كذلك فقد قال النظام من المعتزلة بأن الأجسام تفعل بايجاب الخلقة ، بمعنى أن الله طبع الأجسام بطباع ، فطبع الحجر مثلا على الذهاب عند الدفع ، واذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر الى مكانه بالطبع (٣٨) كل تلك الآراء توحى بتقرير الحتمية فى الطبيعة والاقتران الضرورى بين الأسباب ومسبباتها مما دعا الأشاعرة لنقد مثل هذه الأقوال معتبرين انها مساوية تماما لأقوال الفلاسفة والطبائعيين القائلين بأفعال

مخصصة للأجسام (٣٩) وقد وجه البغدادى نقده للقول
بإيجاب الخلقة ، لما يؤدى اليه هذا القول من تقرير
حتمية وضرورة طبيعية ، كامتناع وقوف الحجر في
الهواء مثلا ، في حين أن مثل هذا الأمر في رأى البغدادى
جائز ممكن (٤٠) كما أنه كفر معمرا في قوله ان الله
لم يخلق شيئا من الأعراض اذ رأى أن هذا القول
يتعارض مع مبدأ أنه لا فاعل سوى الله (٤١) ، كذلك
وجه الأشاعرة نقدهم للقول بالتولد من حيث انه يعنى
ارتباطا ضروريا بين الأسباب والمسببات فيشير الغزالي
الى أن فكرة التولد عن الحركة هي فكرة مشوشة لأن
المعنى المعروف عن التولد هو أن يخرج الجسم من جوف
جسم كما يخرج الجنين من بطن أمه ، وهذا غير مفهوم
في الأعراض ، وكون بعض الحوادث تطرد في المشاهد
فان حدوث موجود عقيب موجود لا يعنى انه حادث
بسببه ، ويصف الغزالي قولهم بأن الله لو كان يخلق
الأفعال المتولدة لاستطاع تفريقها كأن تتحرك اليد
مثلا ولا يتحرك الخاتم الذى بها ، بأنه قول به هوس (٤٢)
ويشير الآمدى الى أن القول بالتولد لا يعنى سوى اقتران
موجودين لا حدوث أحدهما بسبب الآخر وقد يكون
مرجع هذا التلازم وجود العادة ، كملازمة التسخين للنار
والتبريد للماء (٤٣) ، ويؤكد الأشاعرة على انه
لا ضرورة الا في القضايا الشرطية فهي فقط اللازمة
الاقتران ، لأن وجود المشروط دون الشرط غير معقول ،
كالعلم للارادة ، والحياة للعلم ، وليس أحدهما فاعلا

للآخر ، ولكن كل منهما معلول ، وهو من خلق الله تعالى ، فالقضايا الشرطية فقط هي ضرورية الاقتران بين طرفيها (٤٤) .

واذا كان الجويني قد فرق بين آراء بعض المعتزلة القائلين بالطبع وايجاب الخلقة في الفعل المتولد عن طبيعة ، وبين الطبائعيين الدهريين من حيث ان المعتزلة قائلين بحدوث العالم واثبات الصانع (٤٥) ، فان السنومى يتهم كل القائلين بالضرورة السببية بالكفر ، سواء الذين أرجعوا تلك الضرورة الى المادة أو لقوة جعلها الله فيها ، مؤكدا أن الله هو الخالق الأوحد ، الفاعل بالاختيار ، تجرى مشيئته بما يريد ، وان شاء خرق العادة فى تسييره للأمر ، ويؤكد أن هذا وحده هو قول المؤمنين (٤٦) .

ويبدو أن من أهم الاعتراضات التى تواجه قول الأشاعرة بالجواز والعادة هو أن آراءهم تلك تهدم أساس العقولية فى العالم ، وقد تنبه الغزالى الى ما قد يوجه لفكرة العادة ورفض الضرورة السببية من مثل هذا الاتهام ، على أساس أن آراء الأشاعرة تلك قد تجر الى شذاعات كثيرة ، فالرابطة السببية اذا أضيفت الى ارادة مخترعها ولم يكن للارادة منهج مخصوص ، فان هذا قد يؤدى الى تجويز أن يكون بين يدى الانسان سباع ضارية ونيران مشتعلة وجيوش مستعدة بالأسلحة ، ولا يراها لأن الله تعالى لم يخلق له الرؤية (٤٧) وقد حاول الغزالى

ابعاد النظرية الاشعرية عن مثل هذا الاتهام ، فرد النظام والمعقولية في العالم ، الى العلم الالهي الأزلي بأن مثل هذه الأمور لا تكون، كذلك بالقول ان الله يخلق فينا علما ، بأن الأمور المستشنة كانهقلاب الكتاب غلاما مثلا أو فرسا أو مثل هذه الأمور - وعلى الرغم من كونها ممكنات في ذواتها ، الا أن الشك لا يتطرق الى أنها يمكن أن تحدث أبدا ، لأن الله يخلق للانسان علما بأن هذه الممكنات لم يفعلها ، وقد أجرى الاستمرار بهذا الادراك مرة بعد مرة ، مما يرسخ في اعتقادنا أن المعلومات تتساق وتطرد في وجودها (٤٨) .

يقول الغزالي : « اذ لا مانع من كون الشيء ممكنا في مقدورات الله ويكون قد جرى في سابق علمه أنه لا يفعله مع امكانه في بعض الأوقات ، فيخلق لنا علما بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت » (٤٩) .

اذا فمصدر العلم الانساني عند الغزالي هو ذلك الادراك الذي يخلقه الله فينا ، وبه يعقل الانسان العالم على الصورة التي جرى في علم الله انها تكون هكذا ، وليس مصدر العلم الانساني ، هو ادراك الحقيقة الموضوعية للموجودات ، فلا يقين موضوعي اذا للعلم الانساني الا بالضمنان الالهي والعلم الذي يخلقه الله لنا (٥٠) .

وقد رفض ابن رشد مثل هذا القول بأن العلم الانساني بالعالم ، هو ادراك ذاتي يخلقه الله للانسان

وقد أكد ابن رشد على الارتباط بين العقل الانساني والضرورة الداخلية للعالم ، « فالعقل ليس شيئاً أكثر من ادراكه الموجودات بأسبابها وبه يختلف عن سائر القوى المدركة » (٥١) ، كما أكد على موضوعية العلم الانساني اذ يقول : « العلم المخلوق فينا هو أبدا تابع لطبيعة الموجود ، والصدق هو العلم بالأشياء على حال وجودها » (٥٢) ، كما أنه في رأى ابن رشد ، لو كانت الرابطة السببية ممكنة ومتساوية الطرفين في جواز الوجود والعدم ، وهي كذلك عند الفاعل ، ويكون التخصيص وفقا للارادة بمحض المشيئة ، فان مثل هذا القول يعنى هدماً لأي معقولية في العالم ، وتكون الأشياء خاقدة لأي معنى أي حقيقة ما ، كما يشير الى أن ما ذهب اليه الأشاعرة من أن الله يخلق فينا علماً يمكننا ادراك الأمور ، هو قول لا يكفي لاثبات المعقولية في العالم ، فقد تكون أمامنا أشياء لا نراها ولا نحسها مع سلامة الحواس ، لأن الله لم يخلق فينا علماً لادراك هذه الأشياء ، ولأصبح العلم بمعناه اليقيني أمراً مستحيلاً ، ولانفتح باب اللامعقول والجهالة ويصبح الأمر مثلما هو الحال عندما يحكم ملك جائر بلا قانون يرجع اليه ، فيلزم أن يكون ما يفعله مجهولاً ويستحيل توقعه (٥٣) . هكذا يتهم ابن رشد الأشاعرة بأن آراءهم تؤدي الى القول بأننا نعيش في عالم لا تحكمه أي معقولية ، مما يفتح باب الجواز لحدوث كل ما هو لا متوقع .

وقد حاول الطوسي رد الاتهام الموجه لآراء الأشاعرة حول نفي الضرورة السببية بأن آراءهم تفتح باب الجواز لحدوث ما هو غير متوقع من الأمور ، اذ أن الطوسي يحاول التقريب بين الموقف الفلسفي والموقف الأشعري حول هذه النقطة فهو يرى أن قول الفلاسفة بالأسباب والشرائط وارتفاع الموانع هي أيضا مرجحات يصعب ضبطها خاصة في قولهم ان لكل حادث معدات لا نهاية لها من جانب المبدأ الأول ، وهو يساوى بين رأى الفلاسفة هذا وقول الأشاعرة بتساوى طرفي الممكن من حيث صحة تعلق الارادة بهما، كما يرى أن الفلاسفة ما داموا قد جوزوا الكون والفساد وفيض المبدأ على العموم ، والكثرة بحسب كثرة الاستعدادات ، اذا فكل الاحتمالات قائمة ويجوز خرق العادة وحدوث اللا متوقع ، اذ يجوز أن تخلع الهيولات صورها وتلبس صورا مختلفة وهو ما يساوى في رأيه قول الأشاعرة بالعادة (٥٤) .

ويمكن القول ان الأشاعرة عندما ذهبوا الى القول بأن العالم لا حدود لامكانياته ، فان هذا القول من جانبهم لم يمنع من أنهم قد قالوا بمحاولات لا تتعلق بها القدرة ، ولكن ما الذي أدرجوه تحت قائمة المحالات ؟ أشار الغزالي الى أن المحال هو :

(أ) نفي البدهيات العقلية مثل كون الشيء مثبتا ومنفيا معا ، أو اثبات الأخص مع نفي الأعم ، أو اثبات الاثنين مع نفي الواحد مثلا (٥٥) . كذلك يشير الغزالي الى نقطة هامة وهي أن :

(ب) كل ما يتضمن فى مفهوم شىء أو قول ما فهو ضرورى له مثل السواد مثلا فان مفهومه يتضمن نفي البياض ، فمحال أن يجمع الله بين السواد والبياض ، كذلك وجود شخص ما فى مكان ما ، يحيل وجوده فى مكان آخر فى نفس الوقت ، فكل ما يتنافى مع ما نفهمه من التسمية للشيء (أى يكون متضمنا فى معنى الشيء) يكون ضده محالا (٥٦) .

ويبدو من آراء الغزالي تلك أن الاستحالة عنده ترتبط بوقوع تناقض منطقي ، ولكن الغزالي قد أدخل أيضا علاقات طبيعية تحت قائمة المحالات ، مثل قلب الأجناس مع عدم وجود مادة مشتركة ، اذ يذكر الغزالي أن قلب المادة من صورة الى صورة أمر ممكن عنده ، كأن يتحول الماء الى هواء بالتسخين مثلا ، فالمادة مشتركة والصفات متغيرة ، اما أن يقلب الجوهر عرضا دون مادة مشتركة فقد رأى الغزالي انه محال وان كان أشار الى أن البعض قد جوزه (٥٧) .

ان الأشاعرة عندما أنكروا طبيعة للموجودات ، ورفضوا الاقتران الضروري بين الأسباب والمسببات كان هذا الموقف مرتبطا بدفاعهم عن المعجزة ، فالغزالي حينما ذكر أن تأثير الشيء ليس ثابتا أو ضروريا ، قرن قوله هذا بإشارته الى أن اثبات مثل هذا الاختصاص الضروري لتأثيرات الأجسام يعنى أن القطنتين المتماثلتين لا بد من احتراقهما عند ملاقاتهما النار ، مشيرا الى أن

مثل تلك الضرورة تتعارض مع عدم احتراق ابراهيم عليه السلام عند القائه في النار ، ويذكر أن آراء الفلاسفة تمنع امكانية وقوع مثل هذا الأمر الا بقلب طبيعة النار وسلب سخونتها أو قلب ذات ابراهيم فيصبح حجرا وهو عندهم أمر محال (٥٨) من هنا يتضح أن آراء الأشاعرة في السببية قد قامت دفاعا عن المعجزة ، على أساس ان القدرة الالهية من الممكن ان تتدخل لتضفي على المخلوقات صفات مختلفة عما هو لها في العادة ، مثل أن يعطى الله النار التي ألقى فيها ابراهيم عليه السلام صفة تقصر سخونتها على جسمها ، أو يضفي على جسم ابراهيم صفة تجعله محتملا لسخونة النار دون قلب أجناس الأشياء .

ويشير الغزالي الى أن هذا القول معقول ، لأن من يطلى نفسه بالطلق لا يتأثر بالنار فلا يبعد على القدرة الالهية التدخل لتغيير صفات الأجسام ، اذ ان المادة قابلة لصور كثيرة ، ومن المشاهد حدوث استحداث للمادة ، وان كانت تلك الاستحداث تقع بحكم العادة في زمن متطاوّل ، فلا يحال على القدرة الالهية أن تقلب أطوار المادة في زمن مختصر فتحدث المعجزة أو خرق العادة (٥٩) ، وقد وجه ابن رشد نقده لقول الغزالي هذا ، مؤكدا أن ما هو غير قابل لصورة ما من الصور الا بوسائط كثيرة ، لا يمكن أن يقبل الصورة الأخيرة بلا وسائط ، مثل تطور الانسان من نطفة الى جنين

مثلاً (٦٠) - ويشير ابن رشد لأن التصديق بالمعجزة لا يكون طريقه القول بنفى الأسباب ، بل التصديق بها يكون من التصديق بالوحي الذى أخبر عنها وكما جاء بها دون جدل ، اذ انها أمر يرتفع عن مرتبة الشك الى اليقين ، والمنكر لها كافر، جاحد لما جاء به الشرع (٦١) -
واذا كان الأشاعرة قد رأوا فى القول بالجواز والعادة أساساً قوياً لاثبات المعجزة ، فقد نقدهم ابن حزم نقداً شديداً مشيراً الى أن ما ذهبوا اليه من نفي الطبيعة والضرورة السببية والقول بالعادة فى العلاقات المطردة بين الموجودات هو أمر فى رأيه لا يؤدى الى تأكيد الايمان بالمعجزة ، بل هو قتل من شأن المعجزة وأظهرها على أنها مجرد خرق للعادة (٦٢) -

ويتضح من خلال بحث آراء الأشاعرة بشأن رفض الاقتران الضرورى بين الأسباب والمسببات ، ان قولهم هذا جاء من منطلق حرصهم على توكيد الاختيار الالهى الحر دون التقيد بأى ضرورة - ذلك المبدأ الذى يعد أهم أساس فى تفسيرهم الغائى -

ثالثاً : القدرة الالهية وارتباطها بالسببية والغائية عند الأشاعرة :

ان من أهم العوامل التى دفعت الأشاعرة لآرائهم فى نفي الأسباب الذاتية للموجودات ورفض الاقتران الضرورى السببى هو تصورهم لمفهوم الاقتدار الالهى ، وقد رأى الأشاعرة أن القول بالضرورة السببية يؤدى

الى الانتقاص من مفهوم القدرة الالهية المطلقة ، مما دفعهم الى نفي الأسباب للموجودات ، والقول بأن الفاعلية الالهية المختارة هي السبب الحقيقي والوحيد لكل حوادث العالم مباشرة (٦٣) . اذ ان القدرة عندهم هي صفة وجودية قديمة قائمة بذات الله تعالى ، غير متناهية بالنسبة لذاتها ولا بالنظر الى متعلقاتها (٦٤) . والقدرة الالهية كذلك هي صفة متهيئة لايجاد ما يعرض على وجه الجواز دون الاستحالة (٦٥) ، كذلك يؤكد الأشاعرة على أن مفهوم الاقتدار هو أن يكون القادر ، قادرا على الفعل والترك ، فالقدرة هي صفة الايجاد التى يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك ، والترك بدلا عن الفعل (٦٦) ، ومن هنا يتضح أن فكرة الضرورة السببية لا تتفق اطلاقا مع مفهومهم عن الاقتدار ، اذ ان القول بمثل تلك الضرورة سواء فى وجود العالم أو جزئياته ومتغيراته هو أمر يتعارض مع الاقتدار الالهى المطلق من وجهة النظر الأشعرية ، اذ أنهم يرون أن الوجوب والامتناع الذاتيين للأشياء يحيلان المقدورية والامكان هو ما يصححها (٦٧) ، ولهذا يؤكد الأشاعرة أن المقدورات لله هي الممكنات اللامتناهية ، اذ ان خلق الحوادث باستمرار ليس له حدود فى العقل ، فالامكان مستمر أبدا ، والقدرة الالهية تتسع لكل الممكنات (٦٨) ، ويؤكد الأشاعرة على أن القدرة الالهية واحدة بالرغم من تعلقها بما لا يتناهى ، فتعدد مقدورات الله تعالى لا يعنى أن القدرة

متعددة بل هي واحدة على الدوام (٦٩) ، والدليل على قدرة الله تعالى على خلق مالا يتناهى من الممكنات باستمرار انه قادر على خلق بعضها والقدرة على شيء قدرة على مثله ، فالامكان وصف مشترك بين الممكنات ، اذا فكل الممكنات مقدورة لله كما انه لا يوجد شيء من الممكنات الا بقدرته تعالى (٧٠) .

ويبدو المفهوم الفلسفى للقدرة الالهية مختلفا تماما ، فنجد ابن سينا يشير الى أن القدرة الالهية مختلفة عن القدرة البشرية ، من حيث ان القدرة البشرية تكون عن مبدأ حركة فهي قوة محركة لا عالمة ، أما القدرة الالهية فهي عقل وعلم ، كما أنها خالية عن الامكان ، والاقطار الالهى معناه صدور الفعل عن الله تعالى بإرادة موجبة ، فما علمه الله يريدوه وهو حاصل بقدرته وجوبا ، ولأن الله تعالى منزّه عن الغرض فان أفعاله تصدر بإرادة لا تختلف ، والقدرة الالهية الموجدة بالضرورة هي أعلى شأنًا من مفهوم القدرة البشرية المتعلقة بالامكان (٧١) وهذا المفهوم الفلسفى للقدرة الالهية يتفق مع قولهم بأن الله فاعل ويأتى أيضا متسقا مع اثباتهم الضرورة الداخلية للعالم ، كذلك فان رفضهم لكون القدرة الالهية تعنى القدرة على الفعل والترك يأتى مرتبطا بفكرتهم فى الجود الالهى ، فقولهم بأن الله يفعل بالضرورة وعلى وجه ثابت لا يختلف ، مرتبط بتصورهم أن الله يخلق على أحسن صورة ممكنة،

فالعالم عندهم بهيئته وتركيباته ونظامه هو على أحسن صورة ممكنة لأن الفعل على أحسن صورة هو من لوازم ذاته تعالى ، ومن هنا يأتى تقريرهم لأن الفعل الالهي ضرورى لا يختلف واراדתه موجبة ثابتة ، وهذا الثبات من مقتضى جوده تعالى وفيضه بالخير على أكمل وجه ، ولا يصح أن يقال انه تعالى قادر على الفعل والترك لأن هذا من وجهة نظر الفلاسفة لا يليق بكمال الذات الالهية (٧٢) . وتجدر الاشارة الى أن آراء الفلاسفة فى القدرة الالهية ، واثباتهم للسببية الضرورية ترتبط ارتباطا وثيقا بتفسيرهم لدخول الشر فى القضاء الالهي ، اذ ان قولهم بالتأثير الضرورى للأجسام كأن تحرق النار دائما عند ملاقاتها لقابل ، وقولهم بأن القوة للأجسام تكون قبل الفعل ، اذ ان الله لا يختار أن يخلق الاحراق مع النار عقب ملامستها للجسم بل هى لها قوة الاحراق قبل الفعل ، ومن ثم فان هذا الثبات لقوانين الطبيعة وتأثيرات الأجسام يفسر عندهم وجود الشر بالعرض (٧٣) .

وتبدو مثل هذه الآراء مرفوضة من وجهة النظر الأشعرية المؤكدة دائما ، على مطلق الحرية للمشئة الالهية ، ذلك المفهوم الذى يرتبط ارتباطا أصيلا بأن يكون الله تعالى قادرا على الفعل والترك، ومن هنا يكون رفض الأشاعرة التام لآى ضرورة فى العالم تقف أمام الاقتدار الالهي المطلق ، أو أى داع يقتضى أن يفعل الله

على وجه ضرورى ، فالارادة الالهية عندهم هى صفة
تخصيص بعض الجائزات دون بعض مع تساوى الكل فى
الجواز (٧٤) . اذا فذلك الاقتدار الالهى المطلق عند
الأشاعرة ، والتخصيص بين الجائزات لمحض المشيئة دون
أى مرجع آخر ، هو الخلفية لآرائهم فى السببية ، ولكن
آراءهم تلك قد تعرضت لنقد شديد خاصة من جانب ابن
رشد وقد دار نقده لآراء الأشاعرة على عدة نقاط :

١ - ينقد ابن رشد قول الأشاعرة بعدم وجود طبيعة
ذاتية للأشياء أو ما نسيه بالأسباب الذاتية ، وهو يؤكد
على أن الموجودات لها طبيعة ذاتية تختص بها ، والا لما
تميزت الأشياء ، ولكان الكل واحدا ، فالاختصاص بفعل
معين انما يصدر عن طبائع خاصة ولو انتفى هذا القول
لانتفت الطبيعة ، ولزم العدم ، ويشير الى أن التفاوت
فى درجة التأثير بين الفعل والمنفعل قد تتدخل بها عوامل
أخرى فتغير درجة التأثير دون أن يعنى هذا تغيير طبيعة
الفاعل ، مثل أن دهان الجسم بالطلق يمنع احتراقه
عند ملامسة النار له دون أن يعنى هذا سلب طبيعة
النار (٧٥) .

٢ - ويوجه ابن رشد نقده لقول الأشاعرة بالجواز
ونفى الأسباب والمسببات مؤكدا أن مثل هذا القول
يتنافى مع تقرير الحكمة الالهية ، فهو يرى أن ادراك
الحكمة الالهية لا يكون الا بادراك الأسباب للأشياء ،
وادراك العقل لضرورة اسناد المسبب لسبب ، مؤكدا على

اثبات الضرورة السببية من خلال القول بعلة للموجودات
تتقوم بها ، فالجوهر الجسماني لا يقوم الا بالعلة المادية
والعلة الصورية ، كذلك بالعلة الفاعلة والغائية
وضرورة العلة الفاعلة والغائية لا تقل عن ضرورة
العلة المادية والصورية وضرورة تلك العلة للموجود
لا تقل عن ضرورة العلاقة الشرطية مثل أن الحياة
شرط العلم .

ويؤكد ابن رشد أن الضرورة السببية هي التي
تدعم الاعتقاد بفاعل عاقل ، وان كل موجود له غاية ،
فاذا لم نقر بمثل هذه العلاقات الضرورية فقد ألغينا
المعقولية وادراك تلك الرابطة العقلية الكامنة وراء
اقتران الأسباب والمسببات هي في رأى ابن رشد الدليل
على النظام والحكمة ، فلو انتفت تلك الضرورة لما أمكن
تصور الوجود كنسق منظم ثابت ولما كان هناك دليل على
وجود عقل مدبر حكيم وراء هذا العالم (٧٦) .

٣ - يرى ابن رشد أن فكرة العادة التي قال بها
الأشاعرة هي فكرة غير واضحة ، متسائلة عن المقصود
بالعادة عندهم ، فان كانوا يقصدون بأنها عادة لله في
فعله ، فان هذا قول مرفوض في رأى ابن رشد لأن العادة
للفاعل تعنى تلك الملكة التي يكتسبها وتوجب الفعل
منه على الأكثر ، وان كانت عادة للموجودات الطبيعية
فهذا ليس قول الأشاعرة لنفهم طبيعة الموجودات ،
أما لو كانوا يرجعون المعنى للانسان، فابن رشد يرفض

أن يكون مقصودهم من هذا أنه ليس بين الأسباب والمسببات سوى اقتران بانوضع دون ضرورة ذاتية داخلية للأشياء تقتضي هذا الاقتران ، لأن هذا يؤدي الى القول بأن كل الموجودات وضعية ، والنظرة الانسانية هي التي تضيف عليها وهم النظام حيث لا نظام هناك في الحقيقة ، مما يتنافى مع تقرير الحكمة ، فالضرورة السببية هي ما يدرك منه النظام والحكمة ، ولو رفعنا القول بناموس ثابت للكون لم يعد هناك ما يستدل منه على وجود حكمة الهية (٧٧) -

ويذكر ابن رشد دليل العناية الالهية كدليل على وجود الله ، وهو الدليل القائم على وجود الملائمة بين أجزاء العالم ومخلوقاته بما يحقق المنفعة والاتساق الكلي للعالم (٧٨) ، ويذكر أن القرآن قد أرشد لهذا الدليل ، في مواضع كثيرة ، كقوله تعالى :

« وجعلنا نومكم سباتا » (٧٩) ، وقوله : « وبينا فوقكم سبعا شدادا وجعلنا سراجا وهاجا » (٨٠) ، وقوله : « وجعلنا السماء سقفا محفوظا » (٨١) ، كذلك قوله تعالى : « الله الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء » (٨٢) -

وينشير ابن رشد الى نقطة هامة ، وهي أن هذا الدليل القرآني يبدو مناقضا تماما لدليل الامكان والتجويز عند الأشاعرة ، اذ ان آراء الأشاعرة القائلة بأن كل ما

فى العالم من موجودات هى أمور ممكنة وجائزة أن تكون على هيئة أخرى ، وأن الله تعالى انما يرجح أحد الوجوه الممكنة لمحض المشيئة ، يرى ابن رشد أن مثل هذا القول يتعارض مع اثبات الموافقة بين الانسان وأجزاء العالم، فما دام الجواز على السواء فليس ههنا حكمة ، إذ يمكن أن يوجد الانسان فى عالم آخر ووضع آخر ، فلا يمكن من خلال آراء الأشاعرة أن يقال ان الله امتن على الانسان بهذا الوضع لسبب وحكمة ، إذ ليس هناك ضرورة لترتب الأسباب عندهم ، فاذا لم يكن هناك أسباب ، فان هذا يعنى أنهم يجوزون أن تتأتى جميع أفعال الانسان وأعماله بأى عضو اتفق أو بغير عضو ، فيجوز أن يبصر بالاذن ، ويسمع بالعين ، فأى معنى يبقى للحكمة الالهية فى المخلوقات بعد هذا القول ، وينذهب ابن رشد الى أن رفع الأسباب والمسببات يسد الطريق أمام الرد على القائلين بالاتفاق لأن وقوع أحد الجائزين أحق أن يقع بالاتفاق من أن يقال انه واقع عن فاعل مختار (٨٣) ، أما ترتيب الأسباب ، بذلك التسلسل المنظم فهو الذى يليق بالفعل الالهى والدليل على حكمة الصانع واقتداره (٨٤) - وقد قال تعالى :

« ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفة فى قرار مكين ثم خلقنا النطفة علقه ، فخلقنا العلقه مضغه ، فخلقنا المضغه عظاما ، فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر ، فتبارك الله أحسن

الخالقين» (٨٥) • يقول ابن رشد : « من أنكر وجود
المسببات مرتبة عن الأسباب في الأمور الصناعية ، أو
لم يدركها فهمه ، فليس عنده علم بالصناعة ولا الصانع
كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات عن الأسباب في
هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا » (٨٦) •

ويوضح نقد ابن رشد لأراء الأشاعرة في السببية
خلافًا لما بين كل من وجهتي النظر الفلسفية
والأشعرية ، فعلى جانب نجد أن المفهوم الأشعري للاقتدار
الالهي ، هو القدرة الالهية على التغير وقلب نظام العالم
في أي لحظة ووفقا لمحض المشيئة ، بينما على الجانب
الآخر يبدو المفهوم الفلسفي للاقتدار الالهي قائما على
أن يحكم الله العالم بقانون ثابت لا يتغير كقوله تعالى :
« ولن تجد لسنة الله تبديلا » ، و « ولن تجد لسنة
الله تحويلا » (٨٧) •

وقد وجه ابن حزم الظاهري نقدا شديدا أيضا لأراء
الأشاعرة ، بل انه وصف تلك الآراء بالهوس وأنها
لا تستند لأي أساس شرعي ، مشيرا لأن لغة القرآن تبطل
قولهم فلفظ الطبيعة موجود في لغة العرب القديمة ،
كذلك الجبل والسليقة ، والسجية والخلقة وكلها
الفاظ تشير لخلق الله للمخلوقات كل بطبيعة خاصة ،
ولم ينكر الرسول صلى الله عليه وسلم هذه الألفاظ ولم
ينكرها أحد من الصحابة ، ويؤكد ابن حزم أن الله هو

خالق الكل ، وقد رتب الطبيعة على أنها لا تستحيل أبدا .
ولا يمكن تبديلها عند كل ذى عقل ، ولكل موجود صفات
خاصة هى طبيعته (٨٨) .

والحق أن آراء الأشاعرة فى السببية تمثل اشكالا
كبيرا أمام امكانية استخدامهم لدليل النظام والغائية ،
خاصة وانهم لم يذهبوا الى ما ذهب اليه المعتزلة من
القول بأن الله يفعل بغرض الصلاح (٨٩) ، فان معظم
المعتزلة مع رفضهم آراء من ذهب من المعتزلة للقول
بالطبع وايجاب الخلق (٩٠) ، وتأكيدهم على أن الفعل
المتولد فى الطبيعة هو فعل لله تعالى (٩١) ، فقد قالوا
بأن الله يفعل فى الطبيعة فعلا متولدا وبترتب أسباب ،
وقد أكدوا على قدرة الله تعالى على أن يفعل ابتداء كل
ما يفعله بأسباب (٩٢) ، وعللوا اختيار الله تعالى للفعل
بترتب الأسباب الى حكمته التى تقتضى أن يفعل على
أحسن وجه وأفضل نظام مشيرين الى أن تلك السببية
التي يفعل الله بها فى العالم لا بد انها فى ترتيبها
وتسلسلها بها صلاح ومنفعة أكثر للمخلوقات مما لو
فعل مباشرة ، فلا بد من تعلق ضرب من الصلاح واللفظ
بنفس السبب فيما يتصل بالدين أو يتصل بالمنافع
الدنيا ، لذلك اقتضت حكمته ورحمته أن تكون الأمور
على هذا الترتيب (٩٣) .

أما الأشاعرة فقد نفوا أى سببية سواء فيما يتعلق
بالضرورة الداخلية للعالم أو ترتب الأسباب والمسببات

فى الفعل الالهى لغرض الصلاح ، وبهذا أصبح من الصعب توقع أن يستخدموا دليل النظام والاتقان دون أن يقعوا فى اشكالات (٩٤) . وان كان هذا لا يعنى ان الأشاعرة لم يقولوا بنظام فى العالم ولكنهم أرجعوا هذا النظام للارادة الالهية التى تخصص الجائزات بمحض المشيئة ، والعالم مرتب ومنظم ومتناسق رجوعا للقدرة الالهية مباشرة (٩٥) . اذ انهم حرصوا كل الحرص على التوكيد أن العالم بكل موجوداته وصفاته هو بالقدرة الالهية المستبدة بالاختراع ، ولا تأثير اطلاقا بين أى موجود وآخر بل الكل واقع بالقدرة الالهية (٩٦) أما مدى نجاح الأشاعرة فى الجمع بين آرائهم فى السببية واثبات النظام فهذا ما سوف يتبين فى نهاية البحث .

واذا كان الأشاعرة ما قالوا بتلك الآراء فى السببية الا حرصا على اثبات الاقتدار الالهى المطلق ، والمشيئة الالهية المختارة ، ولم يروا سبيلا لهذا الا نفى أن ضرورة تتعلق بالفعل الالهى ، فانهم على الرغم من هذا قد واجهوا نقدا من جانب الفلاسفة الذين رأوا أنه وفقا لآراء الأشاعرة فان الفعل الالهى لا يخلو من الضرورة ، فيشير ابن رشد ان ما ذهب اليه الأشاعرة من تقرير أن ما علم الله فى الأزل أنه يكون فوقوقه ضرورى ، كما أن ما علم أنه لا يكون فهو محال وقوقه، هو قول يؤكد على أن الفعل الالهى يقع وجوبا ، اذ ان ،

الموجودات كما وجدت كانت فى علم الله الأزلى على تلك الصورة المعينة ولا يمكن أن تحصل بصورة أخرى، اذا فوجود الموجودات على ما هى عليه هو بالضرورة (٩٧) -

ومثل هذا التشكك المثار حول مدى نجاح الأشاعرة فى وضع تصور لمطلق المشيئة الالهية ، يدعو الى القاء الضوء على آرائهم الخاصة بعلاقة العلم الأزلى والقدرة الالهية عندهم ، وقد اتفقت الأشاعرة على أن ما علم الله انه لا يكون فهو لا يقع مطلقا ، وهو على هذا القياس يكون ممتنعا ، ولكن امتناعه ليس لذاته بل لوقوعه فى العلم الالهى الأزلى انه لا يكون ، والعلم الالهى الأزلى ثابت لا يتجدد بتجدد الكائنات فلا تغير فيه ، فالممكن فى ذاته يبقى ممكنا فى ذاته وان كان محالا وجوده فى الواقع (٩٨) -

ويشير الغزالى الى أن الممكن بذاته قد يكون محالا باعتبار غيره ، فاذا وقع فى علم الله اماته انسان ما فى وقت معين ، فان تلك الواقعة يجب حدوثها ، لأن عدم وقوعها يعنى اختلافا عما كان فى علم الله ، وهو محال اذ يستلزم انقلاب العلم جهلا ، فهو اذا بهذا القياس محال ، ولكن بالقياس الى القدرة دون العلم فهو ممكن مقدور ، أى أن عدم وقوعه لا يكون عن نقص فى القدرة ، فالقدرة من حيث هى قدرة لا تتقاصر عن التعلق به عن ضعف أو نقص ، بل امتناعه يأتى من

تعلق العلم الأزلى بأنه لا يكون ، وبهذا القياس يمكن إطلاق لفظ مقدور على ما هو مخالف لما كان فى علم الله الأزلى ، أما على غير هذا المعنى فلا يكون مقدورا (٩٩) -

ويبدو أن هذه النقطة هى التى دعت الرازى الى أن يقول انه ليس شرط كون الله تعالى مريدا أو قادرا أن يقدر على الفعل والترك فى نفس الوقت ، بل القدرة هى وجوب الفعل عند المشيئة وفقا لما كان فى العلم (١٠٠) ، ويحاول الايجى شرح وجه الاختلاف بين آراء الأشاعرة وقول الفلاسفة بأن الله يفعل على وجه ضرورى ، فيشير الى أن امتناع وقوع ما هو مخالف لما كان فى علم الله الأزلى ، كما قال الأشاعرة ، لا يعنى أن أيا من تلك الأشياء له ضرورة فى ذاته أو امتناع لذاته ، بل من الممكن عقلا تصور وجودها وعدمها اذا لم ينظر لتعلق القدرة به ، يقول : « تقدير وجوب الفعل من القادر ، انه بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوى اليه الطرفان ، ووجوب هذا الطرف وجوب بشرط تعلق القدرة والارادة به لا وجوب ذاتى (١٠١) اذا فالأشاعرة يقولون بأن الفعل الالهى يقع وفقا للمشيئة الالهية المختارة استنادا للعلم الأزلى الثابت ، ووجوب الفعل من مقتضى العلم لا يعنى عندهم أى انتقاص من الاختيار الالهى المطلق ، على عكس ما رأوه فى ارجاع تلك الضرورة لأى عامل آخر ، والحق ان رأى الأشاعرة هذا وان كان يعنى أن قدر الوجود

كله بماضيه وحاضره ومستقبله هو ثابت لا يتغير فان هذا لا يعنى أنهم قالوا بثبات موضوعى يحكم متغيرات العالم ، بل هم استبدلوا الحتمية الطبيعية بحتمية الهية ، ولكن بالنسبة للعقل الانسانى تبقى كل الأمور متوقعة .

رابعاً : نظرة شاملة لمشكلة السببية والغائية عند الأشاعرة :

وقد اختلفت آراء الباحثين المعاصرين حول فكرة السببية عند الأشاعرة ، فقد أشار بعضهم الى التشابه بين آراء الغزالي فى السببية وآراء ديفيد هيوم ، اذ أن كلا من الغزالي وهيوم قد رفضا القول برابطة عقلية ضرورية تكمن وراء العلاقة بين السبب المسبب (١٠٢) ، كما أن فكرة التضمن عند الغزالي والتي اعتبرها هي المعيار الوحيد للضرورة ، تتشابه مع آراء المناطق المعاصرين فى تفرقتهم بين الاستحالة المنطقية والاستحالة التجريبية ، بحيث انهم أخرجوا العلاقة السببية الطبيعية من نطاق القضايا الضرورية (١٠٣) .

بينما لم يتوقف الأمر عند بعض الباحثين المعاصرين على ذكر أوجه التشابه تلك ، بل تجاوزوا هذا ليسجلوا أن آراء الأشاعرة فى السببية ، وفكرة العادة عندهم هو القول الأقرب للنظرة العلمية المعاصرة ، مؤكدين أن العادة قد أخذت مكانتها المرموقة فى مجال البحث

الفلسفى والعلمى فى العصر الحديث وذلك فى مقابل
آراء ابن رشد التى لم تتناول العلية بأكثر مما تناوله
المذهب اليونانى بلا تأصيل أو اضافة (١٠٤) .
وقد أشار د . زكى نجيب محمود الى أن معظم
الباحثين الذين تناولوا فكرة العلية عند الغزالى قد
عقدوا مقارنة بينه وبين هيوم دون أن يلحظوا الاختلاف
العميق بين الطرفين ، فإذا كان كل من الغزالى وهيوم
قد رفضا القول برابطة عقلية أولية تقضى بالضرورة
السببية ، وردا ذلك الاقتران بين الأسباب والمسببات الى
أسس سيكولوجية لدى الانسان مرتبطة بتكوينه وادراكه
للأشياء ، دون ضرورة موضوعية فى الأشياء تؤدى الى
ذلك الارتباط السببى ، فان الاختلاف بينهما بعد ذلك
بعيد العمق ، حيث ان هيوم لم يذهب لأبعد من هذا ،
بينما استطرد الغزالى بعد هذا ليقول ان هذه العادات
الادراكية عند الانسان بتقدير من الله ، الذى شاء أن
تجىء العلاقات متساوقة ومقترنة بحيث تظل هكذا
دائما ، وقد يريد الله أن يبطل هذا الاقتران فيمكن
أن يحاط القطن بالنار دون أن يحترق ، وبهذا
الاستطراء من الغزالى يكون قد وصل هو وهيوم الى
مفترق طريق يذهب بكل منهما الى اتجاه مضاد
للآخر (١٠٥) .

ان ذلك الاختلاف العميق بين كل من الغزالى وهيوم
هو ما أشار اليه بعض الباحثين ، مؤكدين انه لو كان

ثمة تشابه بين أقوالهما في رفض القول برابطة عقلية أولية في العلاقة السببية ، وقولهما بالعادة فان هذا لا يعنى أن منهجهما واحد ، وبالتالي فالنتيجة لأقوال كل منهما مختلفة تماما لأن الغزالي لم يكن يرمى الى البحث في العلاقة بين السبب والمسبب عن طريق تفسير تجريبي أو عقلي ، بل انه لجأ لفكرة العادة ليصل بفعل الأشياء وخصائصها الى الله مباشرة ، وهذا يختلف تماما عن منهج هيوم الذى بحث الموضوع من وجهة نظر عقلية ، لينتهى كل منهما الى نتيجة مختلفة ، اذ يقول الغزالي بالعادة والممكنات لينتهى بتأييد المعجزة ، بينما ينكر هيوم وجود المعجزة أصلا (١٠٦) .

والحق أن القول بالعادة وان كان الأشاعرة قد أخذوا به لرد الفاعلية فى العالم الى الله بشكل حاسم ومباشر ، الا أنه على الجانب الآخر لدى المعاصرين ، كان هذا القول عندهم يعنى نفى وجود عقل كلى منظم للعالم ، فلم يعد - وفقا لآرائهم - هذا النظام المشاهد موضوعيا بقدر ما هو مجرد عادة ادراكية لدى الانسان، وما يحكم الظواهر الطبيعية المتكررة ليس أكثر من مصادفة ، حتى وان كانت متكررة بشكل دائم (١٠٧)، وبالتالي فلم يعد هناك داع للقول بعقل مدبر وراء نظام العالم .

ان هذا هو الجانب الآخر للقول بالعادة والذى

بالتأكيد ينبغي تماما عما قصد اليه الأشاعرة عندما تبينوا
تلك الفكرة لتأييد معتقداتهم الدينية .

وقد اعتبر بعض الباحثين أن فكرة الامكان الأشعرية
ورفض الضرورة الداخلية في العالم بمثابة هدم لنظرية
العلم وإيقال في اللامعقول ، وإبطال لأي أساس يمكن
أن تقام عليه معرفة انسانية (١٠٨) ، وقارنوا بين
تناول كل من الأشاعرة والفلاسفة المسلمين لموضوع
السببية ، معتبرين أن آراء الفلاسفة المسلمين هي الأقرب
لروح العلمية ، فالقول بالضرورة الطبيعية ، وإن كان
من الممكن أن ينقد من وجهة النظر المعاصرة ، إلا أنه
بالنسبة للعصر الذي دار فيه الخلاف بين الفريقين كان
رأي الفلاسفة يمثل قمة التفكير العلمي والاتجاه
العقلي (١٠٩) .

وإذا كانت آراء الأشاعرة في السببية يبدو تأثيرها
واضحاً في بصياغة تفسيرهم الغائي ، من حيث أن آراءهم
في السببية جاءت مؤكدة على مبدئهم الهام في رفض
أي فاعلية لغير الله تعالى ، وكما أن الله تعالى عندهم
قد أوجد العالم من عدم محض وباختيار مطلق غير مقيد
بقدم مادة أو أي ضرورة تحتم الإيجاد ، فكذلك آراؤهم
في السببية جاءت لتؤكد على نفى أي خاصية للمادة
تقيد الاختيار الإلهي لتسيير حوادث العالم ببعض
المشيئة ، فالقصد الإلهي لإيجاد الحوادث يتدخل في كل
مجرىات العالم ، فالعالم إذا بكل أجزائه خاضع لإرادة

الله واقتداره المطلق ، كل هذه المعانى تؤكد على حرص
الأشاعرة على التوكيد ان سيادة الله على العالم مطلقة
وارادته مهيمنة ، أما آراءهم فى نفي الأسباب
والتخصيص بين الجائزات لبعض المشيئة وما يترتب
عليها من نتائج مرتبطة بمفهوم الحكمة والعناية الالهية
عندهم وتقريرهم للنظام والاتقان فى العالم فسوف
تتضح فى فصل قادم .

● هوامش ومراجع الفصل الثاني

- (١) السبب في اللغة هو الحبل ، وفي العرف العام هو كل شيء يتوصل به الى مطلوب والسبب التام هو الذي يوجد السبب بوجوده فقط ، والسبب غير التام هو الذي يتوقف وجود المسبب عليه لكن لا يوجد للمسبب وجوده فقط (التهانوي - كشاف اصطلاحات الفنون ج ٣ ص ١٢٧) ، وعن التفرقة بين السبب والعلة ، قيل ان العلة ترادف السبب الا أنها قد تغاير فيراد بالعلة المؤثر وبالسبب ما يفضى الى الشيء في الجملة أو يكون باعثا عليه (جميل صليبا - المعجم الفلسفي ج ٢ ص ٩٦) وهناك تفرقة أخرى من وجهين : أحدهما أن السبب ما يحصل الشيء عنده لا به والعلة ما يحصل به والثاني أن العلول ينشأ عن علته بلا واسطة بينهما ولا شرط على حين أن السبب يفضى الى الشيء بواسطة أو بوسائط (جميل صليبا - المعجم الفلسفي ، ج ١ ص ٦٤٨) .
- (٢) ابن سينا - الشفاء - الالهيات ج ١ ، ص ١٧٠ : ١٧٧ ، الجويني - الارشاد - ص ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، الفزالي ، تهافت الفلاسفة ، ص ١٩٧ ، ١٩٨ ، الطوسي - الذخيرة ، ص ٣٢٦ .
- (٣) ابن سينا - الشفاء - الطبيعيات (١ - السماع الطبيعي) ، تحقيق سعيد زايد ، ص ١١ : ٢٠ ، ابن سينا - الشفاء - الالهيات ج ١ ص ٦١ : ٧١ ، أرسطو - الطبيعة ج ١ ، ترجمة اسحق بن حنين ، تحقيق عبد الرحمن بدوي ، ص ١٠٠ : ١١٠ .
- (٤) ابن سينا - الشفاء - الالهيات ج ١ ، ص ٣٧ : ٤٢ ، ابن سينا - التعليقات - ص ٤٢ - ابن رشد - تهافت التهافت ج ١ ص ٢٥٥ ، الرازي - المباحث الشرقية ج ١ - ص ٤٥٨ : ٤٦٩ ، الأيجي - المواقف - ص ١٦٨ ، ١٦٩ ، الفزالي - تهافت الفلاسفة - ص ١٩٦ ، الطوسي - الذخيرة - ص ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، أرسطو - الطبيعة ، ج ١ (ترجمة اسحق بن حنين) ص ١٣٦ : ١٣٩ .
- (٥) ابن ميمون - دلالة الحائرين - ص ١٨١ ، ١٨٢ .
- (٦) الأيجي - المواقف - ص ٤٨٥ .
- (٧) مكدونالد - الله ، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية - ص ٤٠ .

- (٨) راجع الفصل الأول ، الجوهرة الفرد .
- (٩) الأب جورج قنواتي - لويس جارديه - فلسفة الفكر الديني ، ج ١ - ص ١١٣ . Macdonald, Development of Muslim theology, p. 201-205.
- (١٠) الباقلاني - التمهيد - ص ٤٠ - ٤١ .
- (١١) الجويني - الشامل - ص ٢٣٨ ، ٢٣٨ .
- (١٢) الجويني - الارشاد - ص ٢٣٦ . السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى ، ص ٩٠ .
- (١٣) السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٨٨ .
- (١٤) الجويني - العقيدة النظامية - ص ١٧ .
- (١٥) السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٨٧ .
- (١٦) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ١٩٦ ، الباقلاني - التمهيد - ص ٤١ .
- (١٧) السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٨٩ .
- (١٨) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ١٩٧ .
- (١٩) الطوسي - الذخيرة - ص ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٢٧ .
- (٢٠) ابن رشد - تهافت التهافت ج ٢ - ص ٧٨٧ ، انظر أيضا ابن سينا - الشفاء (الطبيعيات - ١ - السماع الطبيعي) ص ٤٨ ، ٤٩ ، وابن سينا - التعليقات ، ص ٤٧ .
- (٢١) د . عاطف العراقي - الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - ص ١٨٣ ، ١٨٤ .
- (٢٢) ابن سينا - الشفاء - الطبيعيات ، (١ - السماع الطبيعي) ص ٧٠ ، ٧١ ، الرازي - المباحث المشرقية ، ج ١ ، ص ٥٣١ : ٥٣٤ .
- (٢٣) ابن ميمون - دلالة الماثرين - ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ١٩٥ ، ابن رشد - مناهج الأدلة - ص ٥٦ .
- (٢٤) السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٨٧ .
- (٢٥) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ١٩٥ .
- (٢٦) الطوسي - الذخيرة - ص ٣٢٥ .
- (٢٧) الباقلاني - التمهيد - ص ٤٣ .

- (٢٨) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ١٩٥ ، الطوسي - الذخيرة - ص ٢٢٦ .
- (٢٩) Dr. Majid Fakhry → Islamic Occasionalism, p. 56, 57.
- (٣٠) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ١٩٦ .
- (٣١) الطوسي - الذخيرة - ص ٢٢٢ .
- (٣٢) السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٩٠ .
- (٣٣) د. إبراهيم مذكور - في الفلسفة الإسلامية - ص ١٠٩ .
- (٣٤) الأشعري - مقالات الإسلاميين ج ٢ ، ص ٩١ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ج ١ - ص ٧٥ ، القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ، تحقيق عبد الكريم عثمان ص ٣٧٨ ، القاضي عبد الجبار - المحيطة بالتكليف ، تحقيق عمر السيد عزمي ، ص ٢٨٠ .
- (٣٥) البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١١١ ، الشهرستاني - الملل والنحل ج ١ ص ٦٧ .
- (٣٦) البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ٢٥٥ ، الشهرستاني - الملل والنحل ج ١ - ص ٦٦ - الحياطة - الانتصار - ص ٨٠ ، أيضا بينيس - مذهب اللذة عند المسلمين - ص ٢٨ .
- (٣٧) الأشعري - مقالات الإسلاميين ج ٢ ، ص ٨٩ .
- (٣٨) الشهرستاني - الملل والنحل ج ١ - ص ٥٥ ، ٥٦ ، القاضي عبد الجبار - المحيطة بالتكليف ، ص ٣٨٠ ، الحياطة - الانتصار - تحقيق د. نيبوج ، ص ٧٩ ، انظر أيضا : د. علي سامي النشار - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج ١ - ص ٤٩٥ : ٤٩٩ .
- (٣٩) الباقلاني - التمهيد - ص ٤٤ ، ٤٥ ، البغدادي - أصول الدين ج ١ - ص ١٣٩ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ج ١ - ص ٧٥ .
- (٤٠) البغدادي - أصول الدين ج ١ - ص ١٣٧ .
- (٤١) البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١١١ ، الشهرستاني - الملل والنحل ج ١ - ص ٦٦ .
- (٤٢) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٦٣ .
- (٤٣) الأمدى - نهاية المرام في علم الكلام - ص ٨٦ .

- (٤٤) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٦٣ ، الأمدى - غاية المرام - ص ٨٦ ، الطوسي ، الذخيرة - ص ٣٢٤ .
- (٤٥) الجويني - الشامل - ص ٢٣٧ ، ٢٣٨ .
- (٤٦) السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٩١ .
- (٤٧) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ١٩٨ ، الطوسي - الذخيرة - ص ٣٢٨ .
- (٤٨) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ٩٩ ، الطوسي - الذخيرة - ص ٣٣١ .
- (٤٩) الغزالي - تهافت الفلاسفة ، ص ١٠٠ .
- (٥٠) الطوسي - الذخيرة - ص ٣٣٠ ، ٣٣١ .
- (٥١) ابن رشد - تهافت التهافت ج ٢ - ص ٧٨٥ ، انظر أيضا د. عاطف العراقي - المنهج التهدي في فلسفة ابن رشد ص ٦٣ .
- (٥٢) ابن رشد - تهافت التهافت ج ٢ - ص ٧٩٦ ، ٧٩٧ .
- (٥٣) ابن رشد - تهافت التهافت ج ٢ - ص ٧٩٥ .
- (٥٤) الطوسي - الذخيرة - ص ٣٢٩ ، ٣٣٠ .
- (٥٥) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ٢٠٣ ، ابن ميمون - دلالة الحائرين - ص ٢٠٧ .
- (٥٦) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ٢٠٤ .
- (٥٧) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ٢٠٤ ، ابن ميمون - دلالة الحائرين - ص ٢٠٨ .
- (٥٨) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ١٩٨ .
- (٥٩) المرجع السابق - ص ٢٠٠ ، ٢٠١ .
- (٦٠) ابن رشد - تهافت التهافت ، ج ٢ - ص ٨١٠ .
- (٦١) المرجع السابق ص ٧٩١ ، ٧٩٢ .
- (٦٢) ابن حزم - الفصل في الملل والأهواء والنحل ج ٥ - ص ١١ .
- (٦٣) Arthur Hymian, James, J. Walsh, Philosophy in the Midle ages, p. 655.
- (٦٤) الأمدى - غاية المرام - ص ٨٣ .

- (٦٥) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٢٣٥ ، بينيس - مذهب الذرة عند المسلمين - ص ٢٣ .
- (٦٦) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٥٤ ، التفتازاني - شرح المقاصد ج ٢ ص ٣٨٥ .
- (٦٧) الايجي - للمواقف - ٤٨٤ ، ٤٨٥ ، الرازي - محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ص ٥٢٨ .
- (٦٨) الباقلاني - الانصاف - ص ٥١ ، الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٥٤ ، الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٢٤٩ .
- Eric, L. Ormsby. Theodicy in Islamic thought, p. 155.
- (٦٩) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٥٤ ، الايجي ، المواقف - ص ٤٨٥ .
- (٧٠) الايجي - المواقف - ص ٤٨٥ ، الرازي - محصل افكار المتقدمين والمتأخرين ص ٢٥٨ .
- (٧١) ابن سينا - التعليقات - ص ١٩ ، ٢٠ .
- (٧٢) ابن سينا - التعليقات - ص ٢٢ ، الايجي - المواقف - ص ٤٨١ ، الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٥٩ .
- (٧٣) ابن سينا - النجاء - القسم الالهي ص ٢٩٠ ، الرازي - المباحث المشرقية ج ٢ - ص ٥٢٢ ، ٥٢٣ ، سوف يأتي الحديث عن دخول الشر في القضاء الالهي عند الفلاسفة بشكل أكثر تفصيلا في الفصل الخامس من البحث .
- (٧٤) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ١٧١ .
- (٧٥) ابن رشد - تهافت التهافت ج ٢ ، ص ٧٨٣ ، ٧٨٤ .
- (٧٦) ابن رشد - تهافت التهافت ج ٢ ، ص ٧٨١ ، ٧٨٢ ، ٧٨٥ ، ابن رشد ، مناهج الأدلة ص ٥٧ .
- (٧٧) ابن رشد - تهافت التهافت ج ٢ ، ص ٧٨٧ ، د. عاطف العراقي ، المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ، ص ٦٤ .

- (٧٨) ابن رشد - مناهج الأدلة - ص ١١٣ ، ١٦١ .
- (٧٩) سورة النبا - ٩
- (٨٠) سورة النبا - ١٣ .
- (٨١) سورة الأنبياء - ٣٢ .
- (٨٢) سورة البقرة - ٢٢ .
- (٨٣) ابن رشد - مناهج الأدلة - ص ٥٧ ، ١٦٣ ، ١١٤ ، ١١٥ .
- (٨٤) ابن رشد - تهافت التهافت ج ٢ ، ص ٨١٠ .
- (٨٥) سورة المؤمنون ١٣ ، ١٤ ، ١٥ .
- (٨٦) ابن رشد - مناهج الأدلة - ص ١١٤ .
- (٨٧) سورة قاطر آية (٤٣) .
- (٨٨) ابن حزم - الفصل في الملل والأهواء والنحل ج ٥ ، ص ١١ ، ١٢ .
- (٨٩) سيأتي الحديث عن هذا الموضوع في الفصل الخامس بتفصيل أكثر .
- (٩٠) القاضي عبد الجبار - المحيط بالتكليف - ص ٢٨٧ ، الحياطة -
- (٩١) الأشعري - مقالات الإسلاميين ج ٢ ، ص ٩٩ ، ابن حزم - الفصل في الملل والأهواء والنحل - ج ٥ ، ص ٩٩ .
- (٩٢) القاضي عبد الجبار ، المحيط بالتكليف - ص ٣٩٧ ، ٣٩٨ .
- (٩٣) القاضي عبد الجبار ، المحيط بالتكليف - ص ٣٩٩ .
- (٩٤) سيأتي الكلام في هذا الموضوع بالتفصيل في الفصل الخامس .
- (٩٥) الغزالي - الاعتقاد في الاعتقاد - ص ٥٣ .
- (٩٦) الغزالي - الاعتقاد في الاعتقاد - ص ٦٤ - الأيجي - المواقف ص ٤٨٥ .

- (٩٧) ابن رشد - تهافت انتهات - ص ٧٩٧ ، ٧٩٨ ، الرازي - المباحث الشرقية ج ٢ ص ٤٩١ .
- (٩٨) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٢١٩ ، ٢٢٠ ، الجويني - الارشاد ، ص ٢٢٩ .
- (٩٩) الفزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٥٦ - الأمدى ، غاية المرام ، ص ٨٧ .
- (١٠٠) الرازي - المباحث الشرقية ج ٢ - ص ٤٩١ ، ٤٩٣ .
- (١٠١) الايجي ، المواقف - ص ٤٨٣ .
- (١٠٢) د. زكي نجيب محمود - المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري ص ٣٦٠ ، د. ماجد فخري - مقدمة تهافت الفلاسفة للفزالي - ص ٢٨ ، راجع أيضا رفض الضروري عند ميوم :
Jonathon Bennet-Lock, Berkely, Hume, p. 260-263.
- (١٠٣) د. أحمد محمود صبيحي - في علم الكلام ج ٢ (الأشاعرة) - ص ١٦٥ ، انظر أيضا آراء المناطقة للعاصرين : د. زكي نجيب محمود - نحو فلسفة علمية - ص ٣٠٦ .
- (١٠٤) د. علي سامي النشار - نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ج ١ - ص ٥٢٣ .
- (١٠٥) د. زكي نجيب محمود - المعقول واللامعقول - ص ٣٣٨ ، ٣٣٩ .
- (١٠٦) د. عاطف العراقي - المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد ص ١٧٥ ، ١٧٦ ، د. عاطف العراقي ، تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية - ص ٣٥ .
- (١٠٧) د. زكي نجيب محمود - نحو فلسفة علمية ، ص ٣٠٥ .
- (١٠٨) د. عاطف العراقي - تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ، ص ٣٦ ، د. حسن حنفي - من العقيدة الى الثورة ج ٢ ، ص ٣٧ .
- (١٠٩) د. عاطف العراقي - المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد - ص ١٤٥ ، د. حسن حنفي ، من العقيدة الى الثورة ج ٢ ، ص ٣٨ ، ٣٩ .

_____ الفصل الثالث _____

الغائية وارتباطها بمشكلة الحرية
عند الأستاذة

تمهيد

تأتى أهمية بحث موضوع الحرية عند تناول فكرة الغائية ، من حيث أن مشكلة الحرية هي تلك الحلقة المتوسطة التي تربط بين موضوع السببية والعناية الالهية ، فإقرار الحرية الانسانية هو أحد الوسائل التي يمكن من خلالها تبرير وجود المشر في العالم برده لفاعلية الانسان واختياره ، ومن ثم اقرار الحكمة الالهية المترفعة عن فعل كل ما هو شر ، كما انه مع وجود التكليف وما يلحقه من ثواب وعقاب تصبح حرية الانسان موضع بحث دقيق لارتباطها بحكمة الله وعدله .

إذا فلا معزل لموضوع الغائية عن تناول مشكلة الحرية الانسانية ، فمشكلة الحرية لها بعدها الانساني والأخلاقي ، كما أنها أيضا ذات بعد ميتافيزيقي (١) ،

نظرا للعلاقة المتبادلة في التأثير بين مفهوم الألوهية وتقرير الحرية الانسانية أو نفيها ، وعند تناول موضوع الغائية عند الأشاعرة يصبح من الصعب تحديد أبعاد تفسيرهم الغائي دون التطرق لموضوع الحرية ، لكي تكتمل الرؤية لأبعاد هذا التفسير عندهم .

أولا : رفض الأشاعرة لآراء كل من الجبرية والمعتزلة حول الحرية الانسانية :

جاء الموقف الأشعري حول موضوع القدر ليحاول تقديم حل وسط واتصور مقبول يتلافى ما في آراء كل من الجبرية والمعتزلة من مبالغة - في نظر عامة المسلمين - سواء بنفى الاختيار الانساني تماما أو تقريره بلا تحفظ ، فأراء الجبرية المتمثلة في فكر جهم بن صفوان وأتباعه تنفى عن الانسان أى قدرة أو فاعلية وبالتالي فهو مجبور على أفعاله يفعل كما تفعل سائر الجمادات والأفعال إنما هي منسوبة اليه مجازا (٢) ، وتلك الآراء تبدو منافية لشرعية التكليف ، اذ أفرط الجبريون في أقوالهم حتى انهم قالوا أن الله تعالى قد خذل الكافر وأضله وطبع على قلبه ولم ينظر له ، وخلق كفره ولم يصلحه ولو نظر له وأصلحه لكان صالحا ، وبالفوا حتى قالوا ، واذا ثبت الجبر فالتكليف أيضا جبر - (٣)

هكذا بدا هذا الافراط في القول بالجبر غريبا عن روح الاسلام ، مما دعا الأشاعرة - الذين أخذوا على

عاتقهم أن يكونوا، الممثلين لآراء أهل السنة والجماعة -
أن يرفضوا هذا القول نظرا لما يمتله من خطر على مغزى
التكليف وحكمته ، فيقول الاسفرايينى ناقدآ آراء
الجبرية : « وهذا القول خلاف ما تجده العقلاء فى
أنفسهم لأن كل من رجع الى نفسه يفرق بين ما يرد عليه
من أمر ضرورى لا اختيار له فيه وبين ما يختاره
ويضيفه الى نفسه ، ومن أنكر هذه التفرقة لم يعد من
العقلاء (٤) » .

كما يشير الغزالى أيضا الى فساد رأى الجبرية نظرا
لما يلزم عن أقوالهم من استحالة تكاليف الشرع (٥) .

وان كان الأشاعرة قد رفضوا آراء القبائلىن
بالجبرية الخالصة ، فانهم رفضوا أيضا وبشكل أعنف
آراء القدرية والمعتزلة ، فقد رأوا فى أقوالهم حول
اختيار الانسان ، انهم قد جعلوا من الانسان خالقا
لأفعاله من دون الله (٦) ، وهو ما رأى فيه الأشاعرة
نوعا من الشرك بالله ، وأخذوا يبالغون فى نظرتهم
تلك لآراء المعتزلة ، مصورين لأقوالهم على أنها تضيفى
على الانسان بل والحيوان قدرة تفوق قدرة الله
تعالى . (٧)

وقد قام الأشاعرة بنقد آراء المعتزلة فى هذا
المجال ووصفوهم بالكفر والشرك ، مشيرين الى أن
الرسول (صلى الله عليه وسلم) قد قصدهم حين قال :

« ان المقدرية مجوس هذه الأمة » (٨) ، وذكر الأشعري أن قول المعتزلة بأن الانسان هو خالق للمعاص يشبه رأي المجوس والثنوية المثبتين لاله للخير وآخر للشر (٩) ، ويشير الاسفراييني الى خروجهم برأيهم هذا عن رتبة الاسلام فيقول : « وقد فارقوا بهذه المقالة لسان الأمة ، فان الأمة كلها قيلهم كانوا يقولون لا خالق الا الله » (١٠) ، وهكذا صعد الأشاعرة نقدهم لآراء المعتزلة حول الحرية الانسانية حتى جعلوا أفكارهم بمثابة ضربة هادمة لصميم عقيدة التوحيد ، وبهذا أصبحت آراؤهم من وجهة نظر الأشاعرة تقود للكفر (١١) .

وبوجه عام يمكن القول بأن الأشاعرة وجهوا نقدهم الى كل من الفريقين (الجبرية والمعتزلة) ، وان كان هجومهم على آراء المعتزلة اتخذ طابعا أشد عنفا وضراوة ، نظرا لأن الهوة أكثر اتساعا بين آراء الأشاعرة والمعتزلة حول موضوع القدر كما سيتضح ، ويعبر البغدادي عن هذا بتكفيره للجهم بن صفوان في كل آرائه بما فيها الجبر ، مشيرا الى أن المعتزلة أكفر منه في آرائهم حول القدر (١٢) .

وهذا الموقف الوسط الذي حاول الأشاعرة أن يصوغوه فيما يتعلق بمشكلة الحرية الانسانية له دلالة المرتبطة بالتفسير الغائي عندهم ، إذ أن موقف الأشاعرة الرافض لآراء الجبرية الخالصة يشير الى أنهم لم يستسيغوا القول بالجبر الخالص على الانسان ، مما

ينذر بأنهم سوف يذهبون الى رأى خاص يبرر حكمة التكليف وعدالته دون الذهاب الى القول بفاعلية انسانية كما سيتضح ، كما أن رفضهم لآراء المعتزلة المؤيدة للقول بالحرية والفاعلية الانسانية يعكس الموقف الأشعري الرافض لرد أى فاعلية أو تأثير فيما يدور فى هذا العالم سوى لله تعالى .

ثانيا : عناصر التأثير فى الفعل الانسانى عند الأشاعرة وصلتها بفكرتهم فى الغائية :

لكى تتضح الصلة بين آراء الأشاعرة فى الحرية الانسانية وفكرة الغائية عندهم لابد من الكشف عن آرائهم حول القوى المؤثرة فى الفعل الانسانى ، وتتضح آراؤهم فى هذا المجال من خلال محورين أساسيين :

(أ) القدرة الالهية والاستطاعة وعلاقة كل منهما بالفعل الانسانى .

(ب) ارادة الله و ارادة الانسان وعلاقتهما بالفعل الانسانى .

(أ) القدرة الالهية و قدرة الانسان وعلاقة كل منهما بالفعل الانسانى :

١ - تقرير الأشاعرة انه لا خالق سوى الله وارتباطه بفكرتهم فى الغائية :

لعل أهم الأسباب التى دفعت الأشاعرة لذلك النقد

العنيف لأراء المعتزلة المقررة للانسان بحريته وفاعليته،
انهم رأوا في تلك الأقوال مساسا بأحد أهم الأصول
لديهم ، وهو تفرد الله بالخلق ، وهو نفس المنطلق الذي
رفضوا منه القول بسببية طبيعية (١٣) .

فقد حسم المعتزلة بوضوح آرائهم حول الفعل
الانسانى فنسبوه لفاعله الانسان ايجادا ، فأفعال
الانسان عندهم ليست مخلوقة لله وليست مضافة اليه (١٤)
وهنا تبدو جرأة الفكر المعتزلى وحسمه تجاه هذه
القضية ، فهم لم يروا ان الخالقية هي اخص صفات
الله تعالى ، ولم يجيء فى الشرع أنه متفرد بالايجاد (١٥)
اذا فأفعال الانسان مضافة له على وجه الحقيقة وهو
موجدها ، وليس لله فيها صنع ولا تقدير سواء بالنفى
أو الايجاد (١٦) وقد حدد القاضى عبد الجبار نسبة
الفعل لفاعله الانسان بأنها نسبة ايجاد واحداث فقال :
«أفعال العباد غير مخلوقة فيهم وهم المحدثون لها» (١٧)

وقد استشهد المعتزلة بالنصوص القرآنية لتدعيم
وجهة نظرهم تلك بمثل قوله تعالى :

« فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون
هذا من عند الله » (١٨) ، وقوله تعالى : « اليوم تجزون
ما كنتم تعملون » (١٩) فهم يفسرون العمل بأنه فعل
والفعل هو الخلق (٢٠) ، ويستدلون على ذلك بقوله
تعالى : « فتبارك الله أحسن الخالقين » (٢١) .

وقد انبرى الأشاعرة للرد على رأى المعتزلة بأن
الانسان موجد لأفعاله ، مؤكدين على أنه لا يجوز أن
يقال خالق سوى لله تعالى ، فجميع الموجودات من
أشخاص العباد وأفعالهم كذلك سائر المخلوقات
وحرركاتها كلها مخلوقة لله تعالى (٢٢) .

ويدل الأشاعرة على تفرد الله تعالى بالخلق مستشهدين
بالنصوص القرآنية ، كقوله تعالى : « أفمن يخلق كمن
لا يخلق أفلا تذكرون (٢٣) » وقوله تعالى : « ذلكم الله
ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء » (٢٤) مؤكدين على
ما فى هذه الآيات الكريمة من التمدح بتفرد الله بالخلق
والاختراع والابداع (٢٥) . كذلك ينقد الرازى
القول بأن الانسان خالق لأفعاله مستدلا بقوله تعالى :
« أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم ،
قل الله هو خالق كل شيء وهو الواحد القهار » (٢٦)
وقوله تعالى : « فأرونى ماذا خلق الذين من دونه (٢٧) »
ذاكرا انه لو كان لغير الله خلق على الحقيقة لبطل معنى
هذه المطالبة ، كما أن قوله تعالى : « والله خلقكم
وما تعملون (٢٨) » هو نص صريح فى أن الله تعالى
هو خالق العباد وأفعالهم كذلك ، وبهذا النص فقد تأكد
دخول كل الموجودات فى خلقه ، بما فيها أفعال الانسان ،
فنسبة الأفعال الانسانية الى الله تعالى خلقا وايجادا هى
نسبة الأجسام والأعراض الى قدرته تعالى من حيث
الاحداث والايجاد (٢٩) .

وقد نوه الأشاعرة باجماع المسلمين على قول انه لا خالق سوى الله بما يتساوى مع اجماعهم على قول لا اله الا الله ، فاذا جاء المعتزلة ليقولوا بأن الانسان خالق فهم بهذا يهدمون أهم أسس عقيدة التوحيد في رأى الأشاعرة (٣٠) ، ويذكر الجوينى ان أحدا لم يجرؤ على اطلاق كلمة الخالق على العبد في قرب عهد الأمة بالسلف الصالح حتى ظهر أهل البدع (قاصدا بذ لك المعتزلة والقدرية) وتمادوا في هذا القول (٣١) ، ويذكر السنوسى أن الدليل على تفرد الله بالخلق طريقة هو نفس طريق اثبات وحدانيته تعالى . فاللزام عند تعدد الآلهة من ثبوت العجز لاله عند تعارض الارادتين ، لازم أيضا للقائلين بخالقين من القدرية (٣٢) .

وقد استنكر الأشاعرة القول بخلق الانسان لأفعاله من دون الله ، لأن هذا القول يجعل العبد أحسن خلقا من الله ، لأن خلق المعارف والطاعات ، أحسن وأرفع مقاماً من خلق الأجسام والأعراض ، اذا فالقائلون بخلق الانسان لأفعاله ، جعلوا خلقه أفضل من خلق الله تعالى (٣٣) .

هكذا يبدو واضحا رأى كل من الطرفين القباطع حول الأفعال الانسانية من موجدتها ؟ فبينما أكد الأشاعرة بحسم على أن الله هو خالق الافعال الانسانية فقد أصر المعتزلة بنفس الحسم على أن أفعال الانسان

مخلوقة له ، ويعبر القاضى عبد الجبار عن آراء المعتزلة حول هذه النقطة برفضه أى قول ينسب هذه الأفعال الى الله فيقول : « ومتى قيل : ان الله تعالى هو الذى يحدثه ، والحال ما قلناه ، فيجب أن يزول تعلقه بنا كما يزول تعلق الألوان بنا من جهة الفعلية ، وانما يتعلق من حيث الحلول » (٣٤) ، وهكذا اختلف الأشاعرة مع المعتزلة اختلافا عميقا حول نسبة الفعل الانساني لفاعله ، ويرتبط هذا الخلاف ارتباطا كبيرا بآراء الأشاعرة فى الغائية ، اذ أنه يوضح وجهة النظر المؤكدة على أن الله هو المنفرد بالفاعلية فى العالم ومن ثم فانه وفقا لرأيهم هذا فان جميع أفعال الانسان بخيرها وشرها هى من خلق الله وإيجاده ويصبح من المتوقع ألا يحاول الأشاعرة تبرير وجود الشر ، بنسبته للانسان خلقا وإيجادا ، كما يتضح أيضا تأكيدهم على أن الله هو القوة الوحيدة المؤثرة فى العالم والقاضية لكل ما فيه من حوادث ويأتى هذا التأكيد من جانبهم موضحا ان تفسيرهم الغائى يقتضون على تصور السيادة المطلقة والهيمنة الكاملة لله على العالم *

٢ - هل الله قادر على أفعال العباد ؟

إذا كان كل من الأشاعرة والمعتزلة قد اختلفوا حول نسبة الفعل الانسانى لفاعله من حيث الخلق والإيجاد ،

فانهم قد اختلفوا أيضا حول جزئية أخرى وهي قدرة الله على مقدورات العباد ، ويرتبط خلافهم حول هذا الموضوع بمفهوم كل من الفريقين حول التنزيه .

أما المعتزلة فلهم عدة آراء حول هذه النقطة ، فهم وان كانوا قد أقروا بأن أفعال الانسان مخلوقة له ، فقد بقي تساؤل : هل يقدر الله على أفعال العباد ؟ يذكر الأشعري آراء المعتزلة (٣٥) حول هذه النقطة :

١ - يشير الى أن النظام وأبى الهذيل وسائر المعتزلة الا الشحام قالوا ان الله تعالى لا يوصف بالقدرية على شيء مما أقدر عليه العباد (٣٦) ، واستحالة مقدور بين قادرين .

٢ - أما الشحام فيقول ان الله قادر على مقدورات العباد ، والحركة الواحدة مقدورة لله وللانسان ، وهي بهذا المعنى تكون مقدورة لقادرين ، ولكن ليس بمعنى أن الله والانسان يشتركان في نفس الفعل ، بل بمعنى أن الله يقدر على ما يقدر عليه الانسان ، أما الفعل عندما يصدر عن الانسان فهو من فعله وايجاده وليس خلقا لله ، وقد نقد القاضي عبد الجبار هذا القول على أساس ان الفاعل هو من وجد مقدوره فقط ، والفعل مادام قد نسب الى الانسان في حال وجوده فلا يقال أن الله قادر عليه (٣٧) .

وقد استدلل المعتزلة على أن قدرة الله لا تتعلق بأفعال العباد بأحالتهم لمقدور بين قادرين ، والانسبان قادر كما هو معلوم بالضرورة والشرعية ، فمأدام فعله يقع بقدرته فهو خارج عن مقدورات الله تعالى (٣٨) . وقد استخدم المعتزلة ما يعرف ببرهان التمانع لتدليلهم على استحالة أن تكون مقدورات العباد مقدورة لله تعالى، ويقوم هذا البرهان على أنه لو كان الفعل الانساني يتعلق بالقدرتين ، قدرة الله وقدرة الانسان، فقد يريد الله وقوعه ويريد العبد تركه أو العكس ، ولا يمكن اجتماع مؤثرين متناقضين على أثر واحد ، وعند هذه النقطة لا يتراجع المعتزلة ليقولوا انه اذا اختلفت الارادتان فان ارادة الله هي التي تقرر الوقوع لفعل الانسان أو عدمه ، لأنه مادام الفعل مقدورا للانسان فدرجة القدرة على المقدور واحدة لا تختلف ، وبهذا يصبح الترجيح محالا لوقوع الفعل بأى القدرتين يكون، وهكذا تكون أفعال الانسان غير موصوفة بأنها في مقدورات الله تعالى (٣٩) . ويستدل القاضى عبد الجبار على استحالة أن تكون أفعال الانسان مقدورة لله بطريقة أخرى ، وهى أنه لو جاز أن يقدر الله على مقدورات العباد لجاز أن يكون متكلماً ، وكاذباً ، وظالماً ، لأن طريقة الاضافة واحدة ، والله لا يوصف بهذه الأوصاف تعالى عن ذلك (٤٠) .

وقد استنكر الأشاعرة قول المعتزلة بأن الله لا يوصف

بالقدرة على مقصورات العباد ، اذ رأوا في هذا القول
أنه وسع في شمول القدرة الانسانية على حساب القدرة
الالهية ، مؤكدين على أن أفعال الانسان مقصورة على
تعالى ، فلا مقصور الا والله سبحانه قادر عليه ، كما أنه
لا معلوم الا والله يعلمه (٤١) .

وقد أقام الأشاعرة دليلهم على أن الله تعالى قادر
على مقصورات العباد على أساس من فكرة الامكان ،
فأفعال الانسان من الممكنات الجائزة ، وقدرة الله تعم
سائر الممكنات ، فمقصورات الانسان اذا مقصوره الله
تعالى (٤٢) ، والله قادر على كل أفعال العباد سواء
الاضطرارية أو الاختيارية ، لأنه تعالى ما دام قادرا على
نوع من أفعال الانسان فقدرته على شيء قدرة على مثله ،
والله تعالى كذلك قادر على أفعال العباد قبل أن يقدرهم
عليها فلا تخرج أفعالهم عن قدرته تعالى في حال قدرة
العبد عليها (٤٣) .

ويفند الأشاعرة قول المعتزلة باستحالة مقصور بين
قادرين ، موضحين أن هذا لا يعنى اجتماع مؤثرين
متناقضين على أثر واحد ، لأن وجه تعلق الفعل بكل من
القدرتين يختلف ، فلا تأثير الا للقدرة الالهية ، التي
هي جهة تعلق الفعل ايجادا ، أما جهة تعلق الفعل
بالقدرة الانسانية فهي الكسب حيث لا تأثير (٤٤) ،
ويرد الأشاعرة على قول المعتزلة أيضا بأنه عند القول
باستحالة تأثيرين مختلفين على أثر واحد ، فإنه من باب

أولى نفي التأثير عن قدرة الانسان دون الانتقاص من شمول القدرة الالهية ، لما فى هذا القول من وصف لله تعالى بالعجز ووصف لقدرته المطلقة بالقصور (٤٥) ؛ فالفعل الانسانى ما دام مقدورا لله فهو واقع وحادث بقدرته تعالى ، فالقادر الواسع القدرة هو قادر على الاختراع لقدرة الانسان ومقدوره معا (٤٦) .

ويوضح هذا الخلاف بين كل من المعتزلة والأشاعرة اننا بصدد موقفين متمايزين فالموقف المعتزلى يتضح منه حرصهم على تنزيه الله عن الأفعال الانسانية كما انه يعكس حرصهم على رد الفعل الانسانى بشكل قاطع الى فاعله الانسان وبذلك تصبح مسئوليته عنه كاملة وعلى الجانب الآخر يبدو الموقف الأشعرى حريصا على تأكيد الاقتدار الالهى المطلق والذى يتضمن بالتالى الاقتدار الالهى على كل ما ينسب الى أى فاعلية بدرجة ما ، اذ أن الله هو صاحب الفاعلية الحقيقية الوحيدة فى العالم ، وهذا المبدأ الأشعرى يبدو أساسا هاما فى تفسيرهم الفائى .

٣ - اثبات الأشاعرة للقدرة الانسانية :

اتفقت آراء كل من المعتزلة والأشاعرة على اثبات قدرة حادثة للانسان (٤٧) ، وان اختلفت آراؤهم حول تلك القدرة ، أما المعتزلة فقد أثبتوا للانسان قدرة على أفعاله من الحركات والسكون على اختلاف أجناسها ،

كما أنه يصح أن يفعل الاعتمادات ، وكل هذا وقع
بقدرته أحداثا واختيارا على حسب قصده ، والله قد
خلق للانسان قدرة ليفعل بها على الحقيقة (٤٨) .
وعن مصدر هذه القدرة في رأى المعتزلة ، يذكر
الأشعري آراءهم (٤٩) .

قال أبو الهذيل ومعمّر بن هشام القوطي أن
الاستطاعة والحياة هما غير الانسان ، أما النظام
والاسوارى فقد قالا أن الانسان حى مستطيع بنفسه ،
ويذكر الأشعري أيضا أن أبا الهذيل ومعمّر والمردار
قالوا ان الاستطاعة عرض وهى غير صحة البدن
وسلامته ، أما بشر بن المعتمر فقد قال ان الاستطاعة
هى صحة البدن وسلامته من الآفات .

أما الأشاعرة فقد حرصوا هم أيضا على التأكيد على
أن الانسان قادر (٥٠) ، ولكن ما هو مفهوم هذه القدرة
عندهم ؟

تشير آراء الأشاعرة الى أن اثباتهم لقدرة الانسان
هو ناتج عن ملاحظتهم لأن حركة الانسان على نوعين
أما اختيارية كالمشي والكلام . . أو اضطرارية
كالرعدة مثلا ، فاقتنعوا بأنه فى الحركة الاختيارية
يكون الانسان قادرا ، فوجه الفرق بين الحركتين هو
دليل على وجود قدرة للانسان (٥١) ، وكون الانسان
تارة مستطيعا وتارة عاجزا هو دليل على اثبات قدرة له
هى غيره (٥٢) .

فالقُدرة الانسانية اذا هي . صفة خلقها الله للانسان وليست فعلا له (٥٣) ، وشرطها هو صحة البدن وسلامة الآلات والجوارح من الآفات والعجز ، كذلك سلامة العقل ، ولكن القُدرة ليست هي صحة البدن عند الأشاعرة فهي صفة مغايرة للانسان (٥٤) .

ويجىء اثبات الأشاعرة لقُدرة انسانية مرتبطة بأفعال الانسان، كدلالة على رفضهم للمقوال بالجبر الخالص وتمهيدا لرأيهم الخاص فى موضوع الحرية الانسانية ، دون أن يعنى ذلك أنهم قد ذهبوا للمقول بأية فاعليه لغير الله تعالى .

٤ - القُدرة الحادثة غير صالحة للإيجاد عند الأشاعرة :

أصر المعتزلة على رأيهم بأن قُدرة لا يقع بها المقدور ، فهي والعجز متساويان ، فالعبد اما ان يكون مستقلا بإيجاد فعله أو لا يكون ، ولا واسطة ، ومعنى تعلق القُدرة الانسانية بالفعل عندهم هو الإيجاد والتأثير وحصول المقدور بها ، فعلاقة القُدرة والمقدور عندهم هي بمثابة علاقة سبب ومسبب (٥٥) .

وقد انبرى الأشاعرة للرد على رأى المعتزلة هذا مستندين لعدد من الحجج :

(أ) فقد نقد الغزالي قول المعتزلة بأن قُدرة لا تحدث مقدورا هي بمثابة العجز ، واعتبر ذلك خطأ فى التسمية الا اذا كان قولهم هذا يرجع لمقارنة القُدرة

الانسانية بالقدرة الالهية ، لكن اطلاق لفظ العجز على القدرة الحادثة لفظ غير جائز لأن النفس تدرك التفرقة بين حال العجز وحال القدرة ، كما أن القول بأن وجه التعلق بالفعل هو الایجاد فقط والا انتفى التعلق كلية هو قول خاطيء في رأى الغزالي ، فالارادة والعلم متعلقان بالفعل دون التعلق بوقوعه ، كما أن قول المعتزلة بتعلق القدرة بالفعل قبل وقوعه يلزمهم في هذه النقطة لأن التعلق سابق على الوقوع ، اذا فقد أقروا تعلقا بين القدرة والفعل دون ایجاد له (٥٦) .

(ب) كما يستدل الأشاعرة على نفى تعلق القدرة الحادثة بالفعل ایجادا ، بأنه لو كان الأمر كذلك لتعلقت بكل الموجودات ایجادا ، أى أن يقدر الانسان على ایجاد الجواهر والاعراض ، وهو محال قطعا لأن القدرة لو تعلقت بإيجاد الأفعال لتعلقت بإيجاد كل ما يمكن أن يوجد لأن الوجود من حيث هو موجود قضية واحدة لا تختلف (٥٧) .

(ج) من أدلة المعتزلة على استقلال القدرة الانسانية بإيجاد الأفعال ، وقوع تلك الأفعال على حسب قصد الانسان ودواعيه ، وهو ما يعرف بدليل الشعور بالحرية ، فالانسان اذا قصد لفعل ما بكيفية معينة أو قصد الامتناع عنه ، وقع مقصوده بنفس الكيفية بشكل متكرر ومستمر ، وهذا دليل على حرية الانسان واستقلال قدرته بإيجاد أفعاله (٥٨) .

ويرد كل من الأشعري والباقلاني على هذا القول
 من جانب المعتزلة ، اذ لا يزيأ أن القدرة الحادثة سبب
 ضرورى للمقدور ، فالانسان قد يقصد لفعل معين
 ولكنه لا يحدث كما أراد أو قصده بل يجرى على حسب
 مشيئة الله ، وكون الانسان قادرا على أفعال لا يعنى
 وقوع تلك الأفعال بقدرته ، فالانسان مثلا يسير الآلات
 والدواب ولا يقال انه خالق لسيورها (٥٩) ، كما يشير
 الشهرستاني الى أن وقوع بعض الأفعال على حسب
 الدواعى (لا يعنى كونها واقعة بالقدرة الانسانية ،
 فالألوان والطعوم قد تقع على حسب الدواعى)
 وهى عند معظم المعتزلة غير واقعة بالقدرة
 الانسانية ، كما أن أفعال الغافل والنائم فى رأى
 المعتزلة (٦٠) ، واقعة بقدرتهما وهى مع ذلك لا تقع
 على حسب القصد والدواعى فكيف يستدلون بهذا الدليل
 على أن القدرة الانسانية مستقلة بايجاد الأفعال (٦١) ،
 وقد تصدى الأشاعرة لهذا الدليل المعتزلى على استقلال
 الانسان بايجاد أفعاله ، تصدوا لهذا القول بأرائهم فى
 السببية ، مؤكدين أن هذا الارتباط المزعوم بين
 الاحساس بالقدرة ووجود الفعل ليس ضروريا مثلما
 رفضوا أى علاقة سببية ضرورية ، كالارتباط بين الأكل
 والشبع أو الشرب والارتواء ، كذلك فالارتباط بين
 القدرة الانسانية والقصد للفعل من جانب ووقوع الفعل
 على الجانب الآخر لا يعنى وقوع الفعل بها (٦٢) .

(د) يستدل الأشاعرة كذلك على أن الفعل لا يقع بالقدرة الحادثة ، بأن الموجد للفعل يشترط أن يكون عالما بما أوجده علما شاملا بجزئياته وكملياته ؛ وهذا شرط غير متوافر في الإنسان ، فالإنسان لا يعلم الكثير من أفعاله ، فكيف يتأتى أن يكون موجدا لها ؟ فالإيجاد خلق ، والخلق يستوجب الاقتدار والاتقان وأن يكون الخالق عالما بكل شيء عن مخلوقه والإنسان ليس كذلك بالنسبة لأفعاله (٦٣) .

ويرد القاضي عبد الجبار على حجة الأشاعرة هذه بالإشارة إلى أن هناك اختلافا بين علم الله وعلم الإنسان فيقول : « فرق بين الوضعين لأنه تعالى عالم لذاته ، ومن حق العالم لذاته أن يكون عالما بجميع المعلومات على الوجوه التي يصح أن تعلم بها وليس كذلك الواحد منها فإنه عالم بعلم ففارق أحدهما الآخر (٦٤) .

٥ - تأثير القدرة الحادثة عند الأشاعرة :

هكذا بعد أن اتضح إجماع الأشاعرة على أن القدرة الإنسانية لا تستقل بإيجاد الأفعال ، فما تأثير قدرة الإنسان في فعله عندهم ، عند هذه النقطة اختلفت آراء الأشاعرة بعض الشيء ، أما الأشعرى فقد حسم الموضوع ونفى كل تأثير للقدرة الحادثة في الفعل ، فلا تأثير للقدرة الحادثة في الفعل لا من حيث وجوده ولا من

حيث صفاته ، بل الكل وافع بالقدرة الالهيه على وجه
الايداع والاحداث ، ووجه نعلق قدرة العبد بالسعل هو
الكسب فاذا لم يوجد مانع من عجز فان الله يخلق للانسان
قدرة ، فيقع الفعل مقارنة لقدرة الانسان واراوته بما
أجرى الله به العادة دون أن يكون للانسان تاثير في
وجود الفعل أو صفاته سوى كونه محلا للاستطاعة ،
وهذا الاقتران الذي يخلقه الله بين الفعل والقدرة
الحادثة هو معنى الكسب ، وهذا الكسب هو ما علقوا
عليه معنى كون الانسان مختارا وهو ما يتعلق به
الثواب والعقاب (٦٥) ، وقد أخذ معظم الأشاعرة
بهذا الرأي (٦٦) .

أما الباقلاني فقد ذهب خطوة نحو بعض التاثير
للقدرة الحادثة ، ووجه تعلقها بالفعل الاختياري ،
فهو وان كان قد أكد على أن تعلق القدرة الحادثة
بالفعل ليس تعلقا من جهة الوجود لأن الوجود لا اختلاف
فيه ، والقدرة الحادثة لا تؤثر في وجود الفعل
الاضطراري فكذلك هي لا تؤثر في وجود الفعل
الاختياري ، اذا فوجه الاختلاف بين نسبة هذين
النوعين من الأفعال لا يتعلق بالوجود بل هي صفة
زائدة على الوجود تؤثر في أخص وصف الفعل ، وأخص
وصف الفعل عند الباقلاني حال لأنه من مثبتى الأحوال ،
اذا فتعلق الفعل بالقدرة الحادثة لا يختص بقضية .
الوجود ، بل هي تخصص الفعل الاختياري بصفاته من

حلال أم حرام - أو حسن أو قبيح - ، وتلك النسبة الخاصة بين الفعل الاختياري وقدرة الانسان هي معني الكسب عنده (٦٧) .

ويذكر ابن قيم الجوزية أن الباقلاني قد اختلفت آراؤه في أخص وصف الفعل الذي يتعلق به تأثير القدرة الحادثة ، فتارة يقول انه واقع بقدرة الله ، وتارة يقول بانفراد العبد بهذا الأمر انزائد (٦٨) .

وقد قال الاسفراييني في القدرة الحادثة قولا يقترب من رأي الباقلاني ، وإن كان من غير مثبتى الأحوال فقال ان أخص وصف الفعل وجه واعتبار (٦٩) ، ويذكر البعض أن الاسفراييني قال بأن ذات الفعل وصفاته تقع بالقدرتين وأثبت اجتماع مؤثرين على أثر واحد (٧٠) ، إذ أن القول بتأثير القدرة الحادثة مع نفى الأحوال يقتضى أن يكون الأثر في الحدوث (٧١) .

وقد نقد الأشاعرة رأي الباقلاني بتأثير القدرة الحادثة في الصفة الزائدة على الوجود التي هي أخص وصف الفعل ، إذ أن هذا القول يضمنى فاعلية على القدرة الحادثة مما قد يؤدي الى القول بأن العبد يشارك في الخلق كما أن ما ذكره الباقلاني عن أمر زائد هو أخص وصف الفعل وهو ما تؤثر فيه القدرة الحادثة هو قول غير مفهوم أو معلوم على حد قولهم (٧٢) .

ويرد الشهرستاني على هذا النقد الأشعري ، بأن

عموم وصف الفعل هو وجود ، وهو ما يتعلق بالقدرة
الالهية بكمال صلاحيتها ، ام أخص وصف وصفه تكونه
كتابة أو شيء . . الخ فيتعلق بالقدرة الانسانية لنقص
صلاحيتها ، ولا يجوز العكس فكمال الصلاحية لا يجوز
أن تتعلق القدرة الالهية بأخص وصف الفعل ، ونقص
الصلاحية لا يجوز تعلق القدرة الحادثة بعموم وصف
الفعل وبهذا تكون جهة تأثير كل من القدرتين مختلفة
تماما فلا يجوز أن يضاف الى الموجد ما يضاف الى
المكتسب فيقال هو القاعد القائم ، كذلك لا يجوز ان
يضاف الى المكتسب ما هو للموجد فيقال عن الانسان
خالق مبدع رازق (٧٣) .

أما امام الحرمين الجويني فقد ذهب بفاعلية القدرة
الحادثة الى أبعد مما ذهب اليه كل من الباقلاني
والاسفراييني ، فقد رأى أن العبد مختار مكلف ، ورأى
أن القول بقدرة لا تؤثر كنفى القدرة ، فلا بد اذا من
نسبة الفعل الانساني الى قدرته على الحقيقة ، وان كانت
هذه النسبة ليست بمعنى الخلق ، إذ أن الخلق فاعلية
مستقلة في اخراج الوجود من العدم ، والانسان وان
كان يشعر انه قادر ، الا أنه يشعر أيضا أن فاعليته
غير مستقلة ، فهو قادر ، يفعل بقدرته على الحقيقة عند
ارتفاع الموانع ، وهذه القدرة الانسانية مخلوقا لله ،
وهي تستند الى أسباب والله هو موجب الكل المستغنى
على الاطلاق (٧٤) .

وقد وصف الأشياء عدة آراء الجوينى تلك بأنها
تقر به من آراء المعتزلة (٧٥) فى القدرة الحادثة ، كما
أن قوله بتسلسل الأسباب يطابق آراء الفلاسفة (٧٦) .
ويأخذ الشهرستانى على الجوينى أن آراءه بها بعض
المغالاة حينما قال بتأثير للقدرة الحادثة فى وجود
الفعل ، وإن كان قد أوضح أن الجوينى لم يقل باستقلال
القدرة الحادثة بإيجاد الفعل (٧٧) .

كما يشير الشهرستانى الى أن قول الجوينى
بالعلاقة السببية بين القدرة والفعل يؤدى الى القول
بالطبع ، ويذكر الشهرستانى ملحوظة هامة ، وهى أن
مذهب الجوينى فى رفض تأثير الأجسام فى بعضها (٧٨)
لا يتسق مع قوله بالسببية بين القدرة الحادثة والفعل
الاختيارى (٧٩) .

والسنوسى - بعد أن يرفض رفضا قاطعا أى قول
بتأثير للقدرة الحادثة - يسعى الى محاولة تبرير آراء
كل من الباقلانى والاسفرايينى فى القدرة الحادثة ،
كذلك رأى الجوينى الذى يراه أشد خطأ من الرايين
الآخرين فيقول : « فالذى أقطع به من غير تردد تنزه
هؤلاء الأئمة عما نقل عنهم ، ولعل ذلك انما صدر عنهم
فى مناظرة جدلية لافحام خصم قويت منافرته للحق
فاحتالوا لسوقه الى الحق بالتدريج ولهذا قال المشايخ
لا ينقل عن العالم ويجعل مذهبها له ما يصدر على سبيل
البحث ، (٨٠) .

والحق أن حرص الجويني على البعد عن القول
بالجبر (٨١) هو الذي دفعه للقول بفاعلية القدرة
الحادثة إذ أنه قد اهتم بالتوكيد على الاختيار الانساني،
نظرا لتعلقه بمسائل الثواب والعقاب والعدل الالهي .

٦ - توقيت الاستطاعة عند الأشاعرة :

ان توقيت الحدوث بين القدرة والفعل يمثل نقطة
هامة في وضع صورة محددة لموضوع حرية اختيار
الانسان ، لذلك فقد حظيت هذه النقطة بالكثير من
اهتمام كل من المعتزلة والأشاعرة وإنبرى كل فريق
يدلل على وجهة نظره بالأدلة المختلفة .

ويذكر الأشعري آراء المعتزلة في توقيت حدوث
الاستطاعة بالنسبة للفعل (٨٢) ، فيشير الى :

(أ) أن معظم المعتزلة قد قالوا بأن الاستطاعة قبل
الفعل وانها تبقى ، وهذا قول أبي الهذيل والفوطي
وعباد وجعفر بن حرب وأكثر المعتزلة .

(ب) قال بعض متأخريهم ان الاستطاعة مع الفعل
وان كانت تصلح للشئ وتركه في حال الحدوث .

وقد أقام المعتزلة قولهم بأن القدرة قبل الفعل على
أساس انه لو كانت القدرة لا تحدث الا مقارنة للفعل ،
لما كان أحدهما أولى بأن يكون قدرة من صاحبه (٨٣) ،
والحق أن القول بأن القدرة قبل الاستطاعة هو الطريق

الوحيد لاثبات حرية اختيار الانسان وفاعليته وهو الطريق الذى اختار المعتزلة أن يسلكوه بشجاعة وحسم .

أما الأشاعرة فقد أكدوا على أن الاستطاعة لا تكون الا مع الفعل ، وتابعوا فى ذلك رأى الأشعرى (٨٤) ، ودليلهم الهام على رأيهم هذا ، أن القدرة الحادثة لا تبقى ، فالقدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين (٨٥) اذا فلا بد أن يكون حدوث القدرة متزامنا مع الفعل لا يتقدمه ولا يتأخر عنه ، كالعلم الذى لا يجوز تقدمه على المعلوم ، ولا الادراك الذى لا يتقدم المدرك (٨٦) .

وقد قال الرازى أن الاستطاعة التى هى سلامة البدن تكون قبل الفعل ، ولكن الفعل لا يقع بها فلا بد من انضمام أمر آخر أو داعية جازمة ليكون الفعل ، فبهذا المعنى تكون الاستطاعة التى هى مجموع صحة البدن وتلك الداعية الجازمة فيصح على هذا أن يقال الاستطاعة لا تكون الا مع الفعل (٨٧) .

والحق أن قول الأشاعرة أن القدرة عرض لا يبقى زمانين هو نقطة أساسية فى نفيتهم لأى فاعلية من جانب الانسان ، لأنه بناء على هذا القول تصبح علاقة التأثير بين القدرة والفعل منقطعة تماما ، وقد نقد القاضى عبد الجبار هذا رأى للأشاعرة بأن الاستطاعة مع الفعل فقط مشيرا الى أن هذا القول ينفى أى فاعلية

للقدرة الانسانية ، وتصبح مطالبته بأن يفعل في حين
أنه فاقد القدرة في وقت المطالبة ، وهو نوع من
التكليف بما لا يطاق (٨٨) .

٧ - القدرة الانسانية وصلاحيتها للاختيار عند الأشاعرة :

من النقاط الهامة التي تمثل عنصرا أساسيا في
توضيح مفهوم الحرية الانسانية ، الآراء حول صلاحية
القدرة الحادثة لفعل الضدين ، أو صلاحيتها للفعل
والترك ، وقد حرص المعتزلة على القول بأن القدرة
الانسانية هي قدرة تصلح للاختيار بمعنى أن الانسان
يكون دائما قادرا على أكثر من خيار في فعله قبل أن
يستجمع ارادته على فعل ما ، ويأتى هذا الرأي للمعتزلة
متسقا مع قولهم بأن الاستطاعة قبل الفعل (٨٩) ، وقد
اعتبر المعتزلة ان القول بأن الاستطاعة لا تكون مع
الفعل وانها لا تصلح للضدين هو نفى لحرية اختيار
الانسان فيصبح في حكم المطبوع المضطر في أفعاله ،
ولا يبقى ثمة فرق بين فعل الانسان وحركة
الجمادات (٩٠) .

أما الأشاعرة فقد ساروا في خطاهم التي تحد من
فاعلية القدرة الانسانية ، فقالوا بأن القدرة الحادثة
لا تصلح للضدين ، كما أنها لا تكون قدرة على الفعل
والترك ، ويشير الأشعري الى أن القول بضرورة الحدوث

المثزاعن للقدرة الحادثة مع الفعل ، يعنى أنه لا وجود
للقدرة الانسانية بغير مقدورها ، لذلك يستحيل على
الانسان أن يقدر على الشيء وضده لأنه لو قدر عليهما
لوجب وجودهما وهو محال (٩١) .

ويحاول الباقلانى أن ينفى عن قول الأشاعرة بأن
الاستطاعة لا تصلح للضدين أو للفعل والترك أن يكون
هذا القول معناه ان الانسان مطبوع أو مجبر ، لأن
المضطر الى شيء هو الملجأ المكره على الفعل ، ولكن
القادر على الفعل يؤثره ويختاره فهو غير مكره
عليه (٩٢) .

أما الرازى ، فبناء على تسليمه بأن أحد معانى
القدرة صحة البدن واعتدال المزاج ، فهو يقر بأن القدرة
الحادثة قدرة على الضدين ، أو على الفعل والترك وفقا
لارتباطها بصحة الجسم ، أما باستجماع شرائط حدوث
الفعل ، فلا تكون كذلك ، بل يجب الفعل وعلى وجه
محدد ، وهذا معنى وقوع الفعل بقضاء الله وقدره فى
رأى الرازى (٩٣) .

وقد رأى القاضى عبد الجبار فى رأى الأشاعرة
السابق تعارضا مع حرية اختيار الانسان ، كما انه
قول متناقض ، اذ أن الأشاعرة يردون الفعل الانسانى
الى خلق الله تعالى ، فكيف يقع وجوبا ، يقول القاضى :
« ان الطريقة فى كون أحدنا فاعلا ، هى الطريقة فى

كونه تعالى فاعلا عندنا لقدرته على الضدين كقدرتنا ،
فيحدث هذا الفعل مع جواز أن لا يحدث . أما عند
القوم فانه يحدث منا مع الوجوب لقولهم بالقدرة
الموجبة واستحالة قدرتنا على الضدين ، فكيف يجوزوا
- والحال هذه - أن نعتقد فيما يقع منا مع أنه واجب
عندهم انه حادث من جهة الله مع انه يحدث مع جواز
أن لا يحدث «(٩٤)» .

٨ - مفهوم الكسب عند الأشاعرة وارتباطه بفكرتهم في الغائية :

إذا كان الأشاعرة كما سبق العرض ، قد حدوا من
فاعلية القدرة الانسانية الى هذه الدرجة ، ومع ذلك
فهم يصرون على انكار صفة الجبرية عن آرائهم ، فماذا
استبقوا للانسان من حرية الاختيار ؟ لقد سعى
الأشاعرة لنفي القول بالجبر لما رأوا فيه من اللغاء
لمعنى التكليف والثواب والعقاب ، فرأوا أن يفرقوا
بين الفعل الاضطرارى والفعل الاختيارى وسموا وجه
الفرق بينهما الكسب ، ولكن ما هو مفهوم هذا الكسب
الأشعري ؟

والحق أن فكرة الكسب هي فكرة غامضة فعلا كما
أشار لذلك ابن تيمية ، ذاكرا أن القول بالكسب قد
قد واجه الكثير من الاعتراضات حتى أن الثامن قالوا :

« عجائب الكلام ثلاثة : طفرة النظام ، وأحوال أبي
هاشم ، وكسب الأشعري » (٩٥) -

يشير الأشعري الى أن الانسان يجد في نفسه فرقا
بين حركة الاضطرار والحركة الاختيارية ، وكلتاهما
حادثتان مخلوقتان لله ، ولا يوجد أى وجه للاختلاف
بينهما في قضية الوجود ولكن الفرق بينهما أن أحدهما
تحمل معنى الالجام وهى الحركة الاضطرارية أما الحركة
الأخرى فهى خالية من معنى الالجام بما لا يدع مجالا
للشك ، وهذا الفرق بين حالة يكون الانسان فيها عاجزا
والحالة الأخرى تعنى انه فى تلك الحالة الأخرى يكون
قادرا ، وهذا هو معنى أن الانسان فى حالة الحركة غير
الاضطرارية يكون مكتسبا للفعل ، اذا فمعنى الكسب
على هذا القول انه تلك العلامة التى تشير الى أن
الفعل ليس اضطراريا وتعبر عن ذلك الاحساس بالتمكن
الذى يشعر به الانسان تجاه أفعاله الاختيارية ، دون أن
يتعلق هذا التمكن الانساني من الفعل بأية فاعلية تجاه
وجود هذا الفعل (٩٦) -

ويوضح الأشاعرة معنى الكسب ، بأن الانسان
عندما يهتم بالفعل ويزمعه عليه ، فان الله يخلق له
استطاعة مقترنة بحدوث الفعل ، دون أن يعنى هذا
الاقتران أن تلك الاستطاعة سبب للفعل بل ان اقترانهما
بما أجرى الله العادة به ، وهذه الصفة المعقولة للفعل

الاختياري والتي تجعل حدوثه مقترنا بحدوث
الاستطاعة للانسان هي معنى كونه كسبا (٩٧) .

وللأشاعرة عدة تعريفات للكسب : فهو المقدور
بالقدرة الحادثة ، أو المقدور القائم بمحل القدرة
مقرونا بها ، أو هو المتعلق بالقادر من غير جهة
الحدوث (٩٨) .

ويذكر الشهرستاني رأى الاسفرايينى أن الكسب
هو ما يقع بقدرة العبد بالاستعانة دون الانفراد أو
الاستقلال وهو رأى الباقلانى أيضا ، وهذا هو وجه
الفرق بين الخلق والكسب ، إذ أن الخلق هو اليجاد
بقدرة مبدعة على وجه الاستقلال (٩٩) .

ويذكر ابن قيم الجوزية تعريف متأخرى الأشاعرة
للكسب بأنه : « عبارة عن الاقتران العادى بين القدرة
المحدثة والفعل ، فان الله سبحانه أجرى العادة بخلق
الأفعال عند قدرة العبد واراדתه لا بهما ، فهذا الاقتران
هو الكسب » (١٠٠) .

ويوضح الغزالى الفرق بين الخلق الالهى ، والكسب
الانسانى ، فالخلق الالهى للأفعال الانسانية يمكن أن
يعقل بلا قدرة للعبد عليه ، فالله مستبد بالاختراع
للقدرة والمقدور جميعا أما الانسان القادر فهو لا يخترع
الفعل ، وان كان الفعل يحدث مع وجود قدرته ، ولكن

تعلق قدرته بالفعل من جهة أخرى غير جهة الحدوث هو
ما يسميه الأشاعرة كسبا (١٠١) .

هكذا يتضح أن قول الأشاعرة بالكسب لا يعنى انهم
قالوا بأى تأثير للمقدرة الانسانية فى الفعل (١٠٢) ، بل
العلاقة بين قدرة الانسان وفعله مثلها عندهم مثل أى
علاقة مطردة فى العالم لا تقوم على أساس من السببية بل
هى مجرد اقتران جرت به العادة ، ويؤكد السنوسى على
هذا المعنى للكسب فيقول : « هذا تفسير الكسب الذى
قال به أهل السنة رضى الله عنهم وهو درجة وسطى بين
مذهبي الجبرية والقدرية وكثيرا ما يتوهم من لا علم
عنده أن معنى الكسب كون القدرة الحادثة لها تأثيرها ،
وهذا التفسير الذى يفسر به الجاهل معنى الفاسد » (١٠٣)

وقد واجهت فكرة الكسب الأشعرية الكثير من النقد
من حيث انها لا تحل اشكالا ، بل هو قول غير معقول أو
مفهوم كما انه لا طائل تحته (١٠٤) وقد أشار ابن
تيمية الى أن فكرة الكسب عند الأشاعرة ليست الا قولا
مرادفا للجبر ، مؤكدا أن الاختلاف بين قول الأشاعرة
هذا وبين جهنم بن صفوان فى قوله بالجبر الخالص
ليس الا اختلافا لفظيا (١٠٥) ، ويشير القاضي
عبد الجبار الى أن تعريف الأشاعرة للكسب بأنه ما وقع
بالقدرة الحادثة هو قول غير مفهوم ، إذ أنهم نفوا تأثير
القدرة الحادثة ، وقدرة بلا تأثير ليست شيئا له معنى

فى نظر القاضى ، فهذا الكسب الأشعرى لا يحمل أى دلالة تؤكد على كون الانسان فاعلا أو مختارا (١٠٦) .
وبالرغم من أن فكرة الكسب عند الأشاعرة لا تحمل بالفعل أى معنى لكون الانسان فاعلا على وجه حقيقى ،
الا أن هذه الفكرة سوف تقوم عندهم بدور بالغ الأهمية ، اذ أن تلك المنطقة التى أطلقوا عليها كسبا ،
سوف تصبح هى العلامة المميزة للفعل الانسانى والتى سوف يتعلق بها ما يوصف بأنه شر من الافعال ، وبهذا الكسب سوف يحاول الأشاعرة تبرير نسبة الشر للانسان ، بالرغم من قولهم بأن الله هو خالق أفعال الانسان ومريدها ، ومن هنا تتضح أهمية نظريتهم فى الكسب كعنصر هام فى الكشف عن أبعاد تفسيرهم الفائق .

٩ - رفض الأشاعرة لقول المعتزلة بفعل الانسان فعلا متولدا :

يتضح مما سبق عرضه أن الأشاعرة رفضوا أن تكون القدرة الانسانية سببا لما يقع من الانسان من أفعال ، بل جعلوا الاقتران بين القصد الانسانى والاستطاعة من جهة وبين وقوع الفعل من جهة أخرى هو مجرد اقتران عادة ، وأن الفعل يتعلق بالقدرة الحادثة من جهة الكسب ، هذا بالنسبة للفعل المباشر ، وقد دار نزاع آخر بين الأشاعرة والمعتزلة حول الفعل المتولد .

فقد فرق المعتزلة بين الفعل المباشر والفعل المتولد، ولعل أكثر التعريفات دقة لمعنى الفعل المتولد ما ذكره القاضي عبد الجبار ، اذ يقول « ان الفعل المتولد هو ما يقع بحسب فعل آخر ، حتى انه يتعذر أن نراه واقعا بغير هذا الفعل ، فأما تولد الفعل انه يحصل بحسب غيره » (١٠٧) .

وقد رد بعض المعتزلة التفرقة بين الفعل المباشر والمتولد الى محل القدرة ، فالفعل المباشر هو ما يحل محل القدرة والمتولد ما تعداه (١٠٨) ، وان لم يأخذ بعضهم بهذه التفرقة مثل القاضي عبد الجبار ، اذ أن الفعل المباشر عنده يحل دائما في محل القدرة ، ولكن الفعل المتولد قد يحل في محل القدرة وقد يتجاوزه (١٠٩) .

وقد قدم الأشعري في مقالات الاسلاميين عرضا لمعنى الفعل المتولد عند المعتزلة اذ قالوا :

- ١ - هو الفعل الحاصل من الشخص ويحل في غيره .
- ٢ - هو الفعل الذى أوجب الشخص سببه فتداعت عنه المسببات دون أن يمكنه تركه وقد يكون فيه وقد يكون في غيره . .
- ٣ - وقال بعضهم : بأنه الفعل الذى يكون ترتيبه الثالث بعد الارادة ، مثل الألم الذى يلي الضربة أو الذهاب الذى يلي الدفعة .

٤ - أشار الاسكافي الى أن الفعل المتولد هو الفعل الخطأ الذي يتهياً وقوعه دون القصد والارادة ، أما الفعل الواقع بالقصد والارادة ، ويحتاج كل جزء منه الى تجديد عزم وقصد اليه و ارادة له فهو ليس بمتولد بل فعل مباشر (١١٠) .

وقد ذهب أكثر المعتزلة الى اسناد الفعل المتولد لفاعله الانسان (١١١) ، فيقول القاضي عبد الجبار « ان كل ما كان سببه من جهة العبد ، متى يحصل فعل آخر عنده أو بحسبه ، واستمرت الحال فيه على طريقة واحدة فهو فعل للعبد » (١١٢) ، ويؤكد الخياط كذلك على وقوع الفعل المتولد بالقدرة الحادثة من فاعله الانسان فيقول : « وليس يجوز أن يكون فعلا لله ، لأن الرامي لا يدخل الله جل ثناؤه في أفعاله ولا يضطره اليها ، لأن الله تعالى مختار لأفعاله فقد كان يجوز أن يرمى الرامي ، ولا يحدث الله ذهاب السهم فلا يذهب ، ولو جاز هذا لجاز أن يعتمد جبريل عليه السلام على جوزه في دفعها فلا يحدث الله ذهابها فلا تذهب و جاز أن يعقد أقوى الخلق بأحد ما يكون من السيوف على قناة فلا يحدث الله قطعها فلا تنقطع ، و جاز أن يجمع بين النار والحلفاء ، فلا يحدث الله احتراقا فلا تحترق » (١١٣) .

وقد استدلل القاضي عبد الجبار على اسناد الفعل المتولد لفاعله الانسان على أساس أن :

١ - المتولدات أجمع تقع بحسب ما يفعله من الأسباب ،
فلولا أنها فعله لما أوجب أن تقع بحسب فعله .

٢ - الذم يتوجه على المتولد من الأفعال كما يتوجه على
المبتدأ منها ، والقول بأن الله خالق المتولدات
بإيجاب المحل يرفضه القاضى لأن هذا فى رأيه يعنى
زوال مسئولية الانسان عن فعله فكيف يستحق الذم
أو المدح .

٣ - الانسان هو الذى يفعل السبب ، اذا فالمسبب من
السبب مفعول له ، وما يترتب وقوعه على فعل وقع
منا يسند اليها حتى لو كان على غير قصدنا ، مثله
مثل اسناد فعل الساهى الى فاعله .

٤ - لا يصح أن يكون الفعل المتولد عن الانسان فعلا لله
تعالى حادثا من جهته ، لأن ذلك يعنى أنه غير متعلق
بالقدرة الحادثة وهو غير المشاهد (١١٤) .

واذا كان البعض قد أشار الى أن المعتزلة قد
تناقضوا حينما رفضوا العلية بمعناها الأرسطى فى
مجال الطبيعة بينما قالوا بعلاقة ضرورية بين الأسباب
والمسببات فى مجال الفعل الانسانى (١١٥) ، فان الحق
أن المعتزلة بشكل عام لم يقولوا بسببية طبيعية بالمعنى
الذى ذهب اليه الفلاسفة الا أنهم أكدوا على سير الأمور
الطبيعية بشكل ثابت لأن الله يفعل بأسباب (١١٦) ،
ومن ثم فان آرائهم فى الحرية الانسانية تأتى متسقة

مع نسقهم المؤكد على وجود المعقولية فى العالم، فالقدرة الانسانية سبب للفعل الانسانى المباشر كما انها أيضا سببا للفعل المتولد عن انسان ، ويبدو هذا القول متسقا تماما مع تصورهم لسير العالم بنظام معقول ، وأن الانسان يتميز بإرادة حرة تمكنه من التحكم فى الأسباب (١١٧) .

أما الأشاعرة فقد رفضوا أن ينسب الفعل المتولد الى القدرة الانسانية بأى درجة ، فالقدرة الحادثة عندهم لا تتعلق بما يقع مباينا لمحل القدرة ، فان اندفاع الحجر اذا دفعه انسان لا يعد فعلا بقدرته ، كذلك الألم الحادث عند الضرب والألم أو اللذة المصاحبين للحكة ، بل كل هذا واقع بقدرة الله (١١٨) .

ويسوق الأشاعرة الحجج لنقد قول المعتزلة بأن الفعل المتولد واقع بقدرة الانسان :

(أ) يشير الجوينى الى أن القول بوقوع الفعل المتولد بالقدرة الحادثة هو بلا معنى ، نظرا لأن آراء المعتزلة فى السببية الضرورية ، تجعل وقوع المسببات عن الأسباب ضروريا عند ارتفاع الموانع ، اذا فتلك السببية تنفى أن يكون الفعل الانسانى محتاجا فى وقوعه لقدرة الانسان لأنه بناء على آراء المعتزلة فى السببية فان المسببات تنتج عن أسبابها بتداع ضرورى الى (١١٩) .

(ب) يستبدل الأشاعرة أيضا على نفى كون الفعل المتولد واقعا بالقدرة الانسانية ، ان المسبب أو الخطوة النهائية في الفعل المتولد لو كان واقعا بقدرة الانسان لتصور وقوعه دون توسط الأسباب ولصح وقوعه بالقدرة الانسانية فقط (١٢٠) .

فالفعل المتولد في رأى الأشاعرة هو مخلوق لله تعالى واقع بقدرته دون القدرة الانسانية ، فضلا عن انه لا تعلق للقدرة الانسانية بالفعل المتولد بأى وجه ، فالمتولد ليس كسبا للعباد (١٢١) .

ويذكر السنوسى أن ما يستدل به على نفى تأثير القدرة الحادثة في الفعل المباشر هو أيضا ما يمنع القول بتأثيرها فيما يقع مباينا لمحل القدرة (١٢٢) .

ومن الأدلة التى استند اليها الأشاعرة لنفى كون الفعل المتولد يتعلق بالقدرة الانسانية :

(أ) اذا التصق جسم بين شخصين وجذبه أحدهما ودفعه الآخر ، فترجيح تحريك الجسم بفعل أحدهما ليس أولى من ترجيح تحريكه بفعل الآخر ، ولا يمكن أن يكون التحريك واقعا بهما معا ، لما سبق من نفى تأثيرين مستقلين على أثر واحد ، اذا فحركة ذلك الجسم ليست فعلا لأحدهما (١٢٣) .

(ب) يحتج المعتزلة على اسناد الفعل المتولد لقدرة

الانسان بحدوثه عند وجود أسباب معينة وبمقدار
قصد العبد اليه بحسب قدرته وكونها تابعة في الوجود
لأسبابها فالانسان اذا أراد الايلاء بآلم يسير ضرب
ضربا خفيفا والعكس صحيح ، ويرفض الأشاعرة من
جانبهم أن يكون هذا الارتباط معناه وجود علاقة تأثير
سببية بل الله قد أجرى العادة بالاقتران بين هذه
الأمور ، والله قادر أن يخرق هذه العادة فلا يكون
ثمة اقتران (١٢٤) .

(ج) كما يشير الأشاعرة الى أن هذا القول بحدوث
المتولدات وفقا لما قصده الانسان غير مفهوم من جانب
المعتزلة اذ هم يجيزون أن يقع الفعل من الرامى للمسهم
بعد أن تخترمه المنية ، فكيف والحال هذه يكون واقعا
على حسب القصد (١٢٥) .

ونستطيع القول بناء على هذا التحليل لأراء
الأشاعرة حول العلاقة السببية بين قدرة الانسان وفعله ،
أن تلك العلاقة مثلها مثل كل العلاقات بين متغيرات
العالم في وجهة نظرهم ، انما هي تحدث بفاعلية
مستمرة من الله تعالى ويخلق متجدد في كل لحظة ،
والكل يقع بالقدرة الالهية المطلقة والمستقلة بالفعل ،
وقد أوضح ابن ميمون أن جميع خطوات الفعل الانساني
بناء على رأى الأشعرى انما تحدث في كل خطوة منها
بعرض يخلقه الله تعالى خلقا مباشرا ، ووفقا لأرائهم
في الأعراض ، تكون هذه الأفعال في حقيقتها واقعة

بلا أية فاعلية من جانب الانسان ، بل ان قولهم بقدره
حادثة هو مجرد محاولة لنفى تهمته الجبر عن
آرائهم (١٢٦) . ويظل تفسيرهم الغائى قائما على
توكيد القدرة الالهية المتفردة بالفاعلية لكل ما فى
العالم حتى فيما يتعلق بالفعل الانسانى .

(ب) الفعل الانسانى بين الارادة الالهية و ارادة الانسان :

١ - ارادة الانسان وفعله :

استكمل المعتزلة سيرهم فى درب الحرية الانسانية
مؤكدين على علاقة التأثير بين ارادة الانسان وفعله ،
مثلا سبق واكدوا على علاقة قدرته بفعله علاقة
حقيقية ولم يروا فى هذا القول انتقاصا من قدر الارادة
الالهية ، اذ أن ارادة الله لأفعال نفسه هى التى توجب
وقوع الفعل، كما أن ارادته لالغاء غيره هى كذلك توجب
وقوع ذلك الفعل من غيره أيضا ، والله أراد الانسان
مختارا حر الارادة لأنه مكلف ، والانسان المكلف قادر
على افعاله بارادته واختياره دون مرجح من
خارج (١٢٧) ، وقد أشار المعتزلة الى أن الانسان يفكر
ثم يحدد ما يريد ويعزم على الفعل ، وقد قال معظمهم
أن الارادة تسبق الفعل ما عدا الجبائى الذى قال ان
ارادة الانسان تكون فى لحظة التنفيذ (١٢٨) .

ويشير المعتزلة الى تحول تلك الارادة الى فاعلية

فالإنسان عندما يستجمع نفسه لفعل معين ويريده ويعزم عليه يقع الفعل وجوباً على إرادته ، لو كان لا يوجد فاصل زمني بين الإرادة والفعل وهذا قول أبي الهذيل والنظام وجعفر بن حرب وغيرهم ، وقد قال آخرون مثل هشام بن عمرو الفوطي ، وعباد بن سليمان ، وجعفر بن مبشر ، قالوا إن الإرادة غير موجبة للفعل (١٢٩) .

أما عن آرائهم حول قدرة الإنسان على الامتناع عن الفعل إذا أراد ، فقد جوز ذلك معظمهم على أن يكون الامتناع بإرادة أيضاً وعزم جديد ، إلا إذا كان الإنسان قد شرع في الفعل بما يمنع توقفه مثل أن يرسل نفسه من أعلى فلا يمكنه التوقف عن السقوط (١٣٠) .

أما الأشاعرة فلم يروا أن الإرادة الانسانية جديدة بتلك الفاعلية ، إذ إنها إرادة محدثة ووقوع الفعل يتوقف على مرجح يختصه بالوجود دون العدم ، فلا يرجح أحد الطرفين إلا بإرادة جازمة ، والإرادة المحدثة للإنسان لا تصلح للترجيح لأنها تفتقر لانتهاه إلى إرادة الله القديمة التي بها وحدها يكون القرار النهائي بوقوع الفعل وتخصصه بالوجود دون العدم (١٣١) وإن كان الأشاعرة كما سبق من عرض آرائهم في الكسب ، قد أشاروا إلى أن الإنسان إذا أراد فعلاً ما وتجرد له وعزم عليه فإن الله يخلق له قدرة مرادفة لحدوث الفعل ، وإن كان أيضاً هذا القصد

مخلوقا لله ، كما أن الانسان اذا أعرض عن شيء ولم يردده فان الله يترك خلقه له ، ولكن هذا التجاوب بين ارادة الله وارادة الانسان لا يحمل أى ضرورة بل الكل فى النهاية يتوقف على مشيئة الله تعالى (١٣٢) .
والدليل على ذلك أن الانسان يهتم بالشئ ويعزم على الفعل فلا يكون ، أو يقع على عكس ما أراده (١٣٣) ، وهذا هو الفرق بين ارادة الانسان التى هى مجرد ميل أو تمن وشهوة وبين ارادة الله الفعالة التى هى قصد وإيجاد سواء لفعله أو لكسب الانسان ولكل ما يكون (١٣٤) .

٢ - ارادة الله الشاملة والمعاصى الانسانية :

(أ) أكد المعتزلة على أن الله تعالى لا يريد من أفعال العباد الا ما أمرهم به ، أما المعاصى التى تصدر عنهم فهم المريدون لها ، فالله تعالى لا يريد ما يصدر عن الانسان من أفعال قد نهى عنها ، كالزنا والسرقه واللواط والفواحش والكفر وكل القبائح ، بل هى تقع من الانسان والله تعالى لا يريد لها وهو كاره لها (١٣٥) .

ولم يرتض الأشاعرة ، قول المعتزلة هذا ، نظرا لما رأوا فيه تحديد لشمول الارادة الالهية ، فالارادة الالهية عند الأشاعرة هى صفة قديمة بذات الله تعالى ، ومتعلقة بجميع الكائنات (١٣٦) فكل المخلوقات حادثة ، وكل مخترع بالقدرة محتاج الى ارادة تخصص القدرة

به ، فالارادة هى التى تخصص الممكنات المقدورة لله بالوقوع وبالأوقات المخصوصة ، وكل الحوادث لا تتفاوت فى تعلق ارادة الله بها ، فالله يريد لكل ما فى ملكوته ، من خير وشر ، كفر وطاعة ، لأن كل الموجودات تتعلق بالارادة على قضية واحدة لا تختلف (١٣٧) .

ويشير الأشاعرة الى اجماع الأمة سلفها وخلفها على أن ارادة الله شاملة ، فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، فلو كانت المعاصى كما يقول المعتزلة تقع غير مرادة لله ، والكفر والمعاصى واقعة أكثر من الايمان والطاعة ، لكان أكثر ما يقع من أفعال غير مراد لله تعالى ، وهو ما يخالف اجماع المسلمين (١٣٨) . واستشهدوا بقوله تعالى : « فعال لما يريد » (١٣٩) ، وقوله تعالى : « ولو شاء الله ما فعلوه » (١٤٠) كذلك قوله تعالى : « ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا » (١٤١) .

ولعل قول الباقلانى فى الانصاف يعد أصدق تعبير عن آراء الأشاعرة حول هذه النقطة ، فبعد أن يصم المعتزلة بالكفر والضلال لقولهم بأن الله لا يريد وقوع المعاصى يقول : « ان مذهب أهل السنة والجماعة الذين ندين لله تعالى به ، انه لا يتحرك محرك ولا يسكن ساكن ، ولا يطيع طائع ، ولا يعصى عاص ، من أعلى على الى ما

تحت الثرى الا بإرادة الله تعالى وقضائه
ومشيئته « (١٤٢) »

(ب) آراء الأشاعرة حول معنى إرادة الله للمعاصي:
وجد الأشاعرة أنهم قد وقعوا في اشكال يقولهم بأن
إرادة الله تشمل كل أفعال العباد ، فبات لزاما عليهم أن
يبرروا هذا القول ، كيف يكون الله مريدا للمعاصي
والشرور ؟ وقد حاولوا الخلاص من هذا الاشكال على
ثلاثة طرق :

١ - القول بأن الله يريد لكل أفعال العباد جملة
لا تفصيلا بمعنى أننا نقول ان الله يريد لكل أفعال
العباد ولا نقول يريد الزنا والقتل والسرقة
والكفر ، كما نقول على الجملة عند الدعاء يا خالق
الانسان ورازق الكل ولا نقول يا رازق الخنافس
والحشرات ويا خالق النمل والبعوض (١٤٣) .

٢ - أطلق الأشعرى القول بإرادة الله لكل المرادات
جملة وتفصيلا ، وقيد التفصيل بأن قال هو أراد
الكفر قبيحا ولكنه أراد كسبا للكافر قبيحا منه ،
وأراد كذلك كل المعاصي ، لتكون قبيحة لغيره
لا له (١٤٤) .

٣ - قال آخرون ان إرادة الله تتعلق بالمرادات تخصيصا
بالوجود دون العدم ، أو العدم دون الوجود ، أو
تخصيصها ببعض الأحوال والأوضاع دون بعض ،

وهذا بالتخصيص لا يتعلق بكونها شراً فالموجودات من حيث تعلقها بإرادة الله لا توصف بالشر ، حيث ان إيجادها ليس شراً ، لأن الوجود لا يوصف بكونه شراً ، وكونها موجودات ليس شراً لأنها ليست شراً في ذاتها (١٤٥) -

(ج) تفنيد الأشاعرة لرأى المعتزلة حول نفى إرادة الله للمعاصي الانسانية :

١ - استدل الأشاعرة على أن الله يريد لكل ما في ملكوته ، بأن كل الموجودات حادثة مخلوقة لله ، والخالق المبدع لابد أن يكون قاصداً مريداً لكل ما يخلقه (١٤٦) ، فالله خلق كل ما في الوجود دون إكراه ، وهو قد علم في أزله بما يكون من أفعال العباد وقد خلقهم على وجه الحدوث وآمدهم بالأدوات التي تمكنهم من اكتساب الأفعال ، فكيف لا يكون مريداً لكل ما يكون من أفعالهم (١٤٧) -

٢ - استدل المعتزلة على رأيهم بأن الله تعالى لا يريد الكفر والمعاصي بقوله تعالى : « الله لا يحب الفساد » (١٤٨) ، وقوله تعالى : « ولا يرضى لعباده الكفر » (١٤٩) ، فالله لا يريد القبائح لأنه لا يحبها ولا يرضاها ، والقول بإرادته للمعاصي تساوى القول بأنه يحبها ويرضاها في رأي المعتزلة (١٥٠) -

وقد رد الأشاعرة على قول المعتزلة هذا ، بأن فرقوا بين القول بأن ارادة الله تشمل المعاصي وبين كونها محبوبة مرضية ، فاسم المحبة انما يقع على الممدوح المثاب ، والمغضوب ليس ممدوحا ولا مثابا ، فالارادة لا تساوى المحبة والرضا عند الأشاعرة (١٥١) ، فكل ما يقع مرادا لله تعالى ، ولكن ليس كل ما يكون من أفعال محمودا ولا مثابا فلا يقال عنه مرضى ومحبوب ، فالكفر والمعاصي مع كونها مرادة لله الا أنها ليست مرضية عنده بمعنى أنه لا يرضاها ديننا ولا شرعا لأنه قد نهى عنها ، فالارادة واحدة ويختلف حكمها بتعلقها بالمراد ، فهي اذا تعلقت بأمور مثاب سميت رضا ومحبة ، واذا تعلقت بمنهى معاقب سميت سخطا وغضبا (١٥٢) ، فالمراد هو ما وقع كما كان في العلم الأزلى انه يكون ، والارادة الالهية تتعلق بكل من المرضي والمغضوب ، لأن ارادة الله تعالى ليست بمعنى تغير الطبع وتحوله ، بل هي ارادة قصد تقع لمن كان في علم الله الأزلى انه ينفعه ، وقصد ضرر لمن سبق في علمه أنه يضره (١٥٣) .

٣ - يستدل الأشاعرة أيضا على أن الله تعالى يريد لكل أفعال العباد بما فيها الكفر والمعاصي ، بأنه تعالى قد علم في أزله أن الكافر لا يكون منه الايمان ، وخلاف ما وقع في علم الله تعالى محال ، والعالم

يكون الشيء محالاً لا يريد ، قاله تعالى اذا
لا يريد ايمان الكافر ، لأنه تعالى يريد ما هو في
علمه الأزلي كما علم (١٥٤) .

٤ - رفض المعتزلة القول بأن الله يريد لأفعال العباد
بما فيها السفه والظلم ، لأن يريد السفه سفهاً
ومريد الظلم ظالماً ، وقد رد الأشاعرة على قولهم
هذا فيقول الأشعري رداً عليهم أن قياس الغائب على
الشاهد في هذا المقام لا يجوز لأن يريد السفه منا
سفهاً ، ولكن لا يجوز هذا القول في حق الله ؛
لأنه تعالى يريد الطاعة مثلاً دون أن يعنى هذا كونه
طائعاً وإرادة الله للسفه هي إرادته لكونه سفهاً
منا وليس له (١٥٥) . كما يشير الباقلاني الى خطأ
رأى المعتزلة هذا ، على أساس أن القياس غير جائز
لأن الانسان فوقه أمر ناه لذلك فالانسان اذا أراد
الطاعة يصح التول بأنه مطيع لأنه مأمور به ،
واذا أراد السفه أو الظلم يقال سفهاً وظالماً لأنه
منهى عنه ، أما الله تعالى فليس فوقه أمر أو ناه
تعالى عن ذلك ، فلا يقال ان إرادته لسفه تعنى
كونه سفهاً (١٥٦) . كذلك إرادة الله لما يكون
ظلماً من العباد لا تتنافى مع حكمته ، فالأفعال في
حقه تتساوى فلا ينسب اليه شر ولا يقال في حقه
فعل الشر لأن هذا يقال في حق من ينتفع ويتضرر
تعالى الله عن ذلك (١٥٧) .

٥ - أشار الأشاعرة الى أن قول المعتزلة بوقوع المعاصي من الانسان على غير ارادة الله تعالى هو وصف لله بالعجز والقهر ، لأن هذا يعنى أن يكون في ملكه ما يأباه ويكرهه ، والمملك اذا وقع في ملكه ما يأباه فان هذا دليل ضعف ، والله تعالى يتصف بكل صفات الكمال ، فكيف يوصف الله تعالى بأنه يقع في ملكه ما يأباه ، كذلك لو أراد الله من العباد ما لم يكن فهذا دليل عجز وضعف وقصور عن بلوغ المراد فكيف يريد الله ما لا يكون ويريد أضعف خلقه فيكون ؟ (١٥٨) -

فمثلا انه لا يجوز أن يكون في ملكه ما لا يعلمه دون أن يكون ذلك دليل ضعف وقصور ، فكذلك لا يجوز أن يقال : يوجد في ملكه ما لا يريده دون أن يؤدي هذا الى القول باتصافه تعالى بالضعف والقصور (١٥٩) -

واذا كان المعتزلة قد أشاروا الى أن القول بأن الله لا يريد وقوع المعاصي من العباد ليس دليل ضعف أو قصور من الله ، لأن الله لو كان يريد حمل الثاس والجائهم للايمان فهو قادر على ذلك ، وقادر على أن يدخلهم قسرا في الايمان ولكنه خلقهم أحرار الارادة ، كما منحهم القدرة الفعالة ، وبهذا لا يكون وقوع المعاصي بارادة الانسان دون ارادة الله لها انتقاصا من قدر الارادة الالهية (١٦٠) ، وعن هذا يقول القاضي عبد الجبار : « القدرة على المنع من الشيء مع عدم

منعه دليل على وقوعه بإرادة القادر . مثل اننا في
الشاهد لا نريد اختلاف اليهودى على المعبد ونقدر على
المنع ولا تمنعه « (١٦١) -

ويستدل المعتزلة على رأيهم هذا بقوله تعالى :
« وما هم بضارين من أحد الا باذن الله » (١٦٢) ،
وقوله تعالى : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » (١٦٣)
فان هذا يدل على قدرته على حمل الناس على ما يريد ،
وهم بعصيانهم لم يغلّبوه ، ولو شاء لأجبرهم على الايمان
جبرا ولكنه اختار لهم حرية الارادة (١٦٤) -

ولم يرض الأشاعرة بهذا التبرير المعتزلى ، ذاكرين
أنه على أصول المعتزلة فان القادر على الكفر قادر أيضا
على الايمان ، فلا يمنع انه مع نزول الآيات الملجئات
أن يكفر أيضا ، ولا يكون الله قادرا على ادخالهم الايمان
قسرا (١٦٥) - كما يحتج الأشاعرة أيضا بأن الله لو
كان مريدا لايمانهم ولم يلجئهم للايمان ، مع قدرته
عليه ، فان هذا دليل قسور ، لأن نفاذ المشيئة دليل
اقتدار وتمكن ومن يملئ ارادته أجدر بوصف الاقتدار ،
والله تعالى يتصف بالاقتدار المطلق ، فلا بد أن يكون
كل ما يقع من أفعال العباد بإرادته بما في ذلك الكفر
والمعاصى (١٦٦) -

وقد أشار القاضى عبد الجبار الى أن هذا الرأى
الأشعرى باعتبار شمول الارادة الالهية للكفر والمعاصى

شرط أساسى لنفى القول بالضعف والقصور عن الله تعالى ، هو تصور خاطيء لمفهوم الاقتدار الالهى ، ويؤدى الى هدم أى أساس لمفهوم العدل الالهى (١٦٧) .

إذا فان الموقف الأشعرى يؤكد على نفاذ المشيئة الالهية بشكل مطلق وشامل ، فكما كانوا حريصين على تأكيد هذا المعنى فيما يتعلق بخلق العالم والسببية ، فان الفعل الانسانى أيضا - يأتى وفقا للمشيئة الالهية النافذة ، بالرغم من أن هذا الفعل منوط به التكليف والثواب والعقاب ، ولكن الحرص الأشعرى على تأكيد السيادة المطلقة لله على العالم لم يسمح بأن يخرج الفعل الانسانى من منطقة الارادة الالهية ليدخل فى منطقة الارادة الانسانية ، اذا فالقصد الالهى عند الأشاعرة يشمل الفعل الانسانى أيضا بنفس الدرجة التى يشمل بها باقى مكونات العالم مما يؤكد على أن تفسيرهم الغائى يقوم فى أساسه على تأكيد العلاقة الوطيدة لله بالعالم سواء بكلية أو مكوناته ، تلك العلاقة المتمثلة فى الاحداث المستمر بالمشيئة المختارة .

ثالثا : مشكلة الحرية وحكمة التكليف وعلاقتهما بالغائية عند الأشاعرة :

لعل أهم اشكال واجه الأشاعرة فى آرائهم حول موضوع الحرية الانسانية ، هو أن تلك الآراء قد يؤخذ

عليها أنها تتعارض مع شرعية التكليف الالهي للإنسان،
اذ أنه لكي تثبت حكمة التكليف فلا بد من الاقرار
للإنسان بحرية فعله واختياره ، فان كان الأشاعرة قد
رأوا أن القول بحرية إرادة الإنسان وفاعليته يتعارض
مع القدرة والارادة المطلقة لله ، فقد أصبح لزاما عليهم
بعد أن انحازوا لجانب اعلاء السيادة المطلقة لله على
العالم ونفيهم لأي فاعلية أخرى بما فيها الفاعلية
الانسانية ، أصبح لزاما عليهم أن يقدموا تبريرات
لآرائهم تنقذ حكمة التكليف التي باتت مهددة وفقا
لتلك الآراء ، من حيث أنها تتعارض مع معقولية التكليف
وعدالته أيضا :

(أ) محاولة الأشاعرة التوفيق بين آرائهم في الحرية والقول بمعقولية التكليف :

أقام المعتزلة دليلهم القوي على حرية الإنسان.
استنادا لمبدأ حكمة التكليف ، فان عدم الاقرار بحرية
الإنسان تجاه ما يصدر عنه من أفعال ينفي القول بأى
حكمة أو معقولية للتكليف الالهي الواقع عليه من
حيث انه :

١ - التكليف متوجه على العبد بإفعل ولا تفعل ولو لم
يكن الإنسان حرا مختارا ، قادرا على أفعاله قدرة
فعالة حقيقية ، لأصبح التوجه بإفعل ولا تفعل.

غير معقول ، لأنه يصبح طلبا غير ممكن ، ومطالبة
للعبد بما هو محال ، وبهذا ينتفى معنى التكليف
والوعد والوعيد وما يستتبعهما من ثواب وعقاب ،
لأن انكار حرية الانسان يعنى أن التكليف الالهي
يساوى قول افعل وأنت لا تفعل وهو ما يتنافى مع
بديهيات الحس والعقل ، وتصبح مطالبة الانسان
بالفعل كمطالبته باحداث الاجسام مثلا ، ويصبح
لا فرق بين مخاطبة الانسان العاقل والجماد ،
ويتساوى أمر التسخير وأمر التكليف (١٦٨) .

٢ - كذلك فان نفى الحرية الانسانية في رأى المعتزلة
يهدد معقولية التكليف ، من حيث انه يلزم عن ذلك
أن تنتفى حكمة الأمر والنهى ، فلو كانت ارادة
الله ملزمة في توجيه أفعال الانسان ، لأصبح
الأمر والنهى أمرا غير معقول ، فمادام الله مريدا
لكل أفعالهم فكيف أمرهم بالطاعة والايمان
ونهاهم عن الكفر والمعصية ، فكأن أراد منهم
ما نهاهم عنه كما أراد ما أمرهم به ، وهذا يتنافى
مع القول بالحكمة ويستتبع ذلك أن تتساوى
الطاعة والمعصية لأنهما متساويتان في كونهما
مرادتين لله (١٦٩) .

وقد انبرى الأشاعرة للرد على آراء المعتزلة ،

ليوفقوا بين آرائهم في موضوع الحرية من ناحية وأن
يظل التكليف معنى معقول من ناحية أخرى :

١ - وقد بدأوا برفض رأى المعتزلة في التوحيد بين
معنى الأمر والارادة ، مؤكدين على التفرقة بين
الارادة الالهية والأمر ، فليس الأمر بشيء يريد
حصوله بالضرورة ، والدليل على ذلك أن الله تعالى
قد أمر أبا لهب بالإيمان ، وهو يعلم أنه لا يؤمن
في قوله تعالى : « تبت يدا أبي لهب وتب ما أغنى
عنه ماله وما كسب سيصلى نارا ذات لهب » (١٧٠)
إذا فقد أمر الله أبا أيوب بالإيمان وهو يعلم أنه
لا يؤمن ، فقد أمره وهو لا يريد منه الإيمان لما
سبق في علمه تعالى أنه لا يكون منه الإيمان أبدا ،
كما أن الله تعالى قد أمر الرسول (صلى الله عليه
وسلم) بخمسين صلاة ثم ردها الى خمس ، كذلك
فقد أمر ابراهيم عليه السلام بذبح ولده وهو لم
يرد منه ذلك لأنه دفع عنه هذا الأمر فيما بعد ،
فالأمر اذا لا يدل على ارادة وقوع الفعل (٧١) ،
انما الله يريد لما سبق في علمه أنه يكون كما
علمه ، فمن يعلم أن كسبون الشيء محالا
لا يريد (١٧٢) ويشير الشهرستاني الى أن القول
بارادة على خلاف ما سبق في العلم الأزلي ، تعطيل
لحكم الارادة وتغيير لأخص وصفها وهو التخصيص
بالوجود والأوضاع والأوقات ، فالارادة تتعلق

بالممكنات المتجددة أما المحالات فلا تتعلق بها ،
وخلاف ما علمه الله في أزله محال أن يوجد ،
فكيف تتعلق به إرادة الله من حيث هي صفة
تخصيص (١٧٣) .

٢ - ثم يوضح الأشاعرة بعد ذلك أنه على أساس تلك
التفرقة بين الأمور والمراد لله من أفعال العباد ،
فان طاعة العبد هي موافقة فعله للأمر الإلهي
وليس موافقته إرادة الله (١٧٤) ، كذلك فان
جهة الأمور به هو كسب الأمور ، وقد رأى الأشاعرة
في معنى الكسب ما يكفي للإرادة الانسانية لكي
يحسن أن يخاطب الانسان بالأمر والنهي فيؤكد
الشهرستاني أن نسبة الفعل لإرادة الانسان كسبا
كاف لكون الأمر والنهي الإلهي معقولا ، من حيث
ان الكسب يتعلق به أخص وصف الفعل من كونه
صلاة أو طاعة أو معصية ، وهو ما يخاطب عليه
المكلف بالفعل ولا تفعل وهو ما يثاب أو يعاقب
عليه (١٧٥) .

٣ - وبقي أمام الأشاعرة اشكال آخر ، فلو كان القول
بأن الله تعالى يريد ما لا يكون دليل قصور وضعف
وعجز ، أفليس هذا القول ينطبق أيضا على عدم
وقوع ما أمر به ، ويرد الباقلاني على هذا القول
ردا ضعيفا بأن العجز يصح عند قصور الإرادة ،
أما عدم صدوع العباد بالأمر فليس دليل عجز لأنه

وقع وفق الارادة (١٧٦) - وقد حاول الآمدى أيضا معالجة هذه النقطة بالقول بأن الله عند تكليفه للعباد قد يريد أمر التكليف فقط دون وقوع المكلف به ، وقد تتعلق الارادة بأمر ما وقع به ، مع نفي ارادة التكليف به ، وهو بهذا يحاول تبرير أن الكثير من الأوامر والتكليفات لا تحدث مع وقوع الكثير مما نهى الله عنه (١٧٧) .

(ب) محاولة الأشاعرة التوفيق بين آرائهم فى حرية الانسان والقول بعدالة التكليف :
الهدى والضلال والختم والطبع :

لكى يتضح مفهوم عدالة التكليف لدى الأشاعرة فلا بد من بحث آرائهم حول الهدى والضلال والختم والطبع والتوفيق والخذلان ، نظرا لما تمثله هذه النقطة من خلاف عميق الجذور بين وجهتى نظر كل من المعتزلة والأشاعرة حول مفهوم العدل الالهي وفقا لآراء كل من الفريقين فى الحرية الانسانية ، فقد رأى المعتزلة أن القول بأن الله يضل العباد ويهديهم هو قول يتنافى مع أصل العدل الالهي ، لأنه لو كان الله هو الذى يضل العباد ويدفعهم للكفر فكيف يصير الثواب والعقاب عدلا (١٧٨) ، لذلك اتجهوا الى تأويل الآيات القرآنية الخاصة بالختم والطبع لتتفق مع القول بحرية الانسان

فى اختيار أفعاله ، كقوله تعالى « ختم الله على قلوبهم » (١٧٩) ؛ أولوها على معنى الشهادة والحكم من الله انهم لا يؤمنون دون أن يعنى ذلك أنهم ممنوعون من الايمان أو مدفوعون الى الكفر واذكر بعضهم أن الحكم والطبع هو سمة أو علامة على قلوب الكفار (١٨٠) ، أما الاضلال فهو بمعنى التسمية للكفار ، ومعنى جعله صدور الكفار ضيقة أى انها تضيق من سماعهم الوعد والوعيد (١٨١) ، وقد رفض المعتزلة أى معنى للهدى والاضلال يؤدى الى القول بأن الانسان مجبر على أفعاله ، تنزيها لله تعالى عن ظلم عباده (١٨٢) ، حتى ان عباد ابن سليمان قال ان الله لم يخلق الكافر لأنه يشتمل ذاته وكفره ، كما أن هشام بن عمرو القوطى رفض القول بأن الله تعالى يضل الكافرين أو يؤلف بين قلوب المؤمنين (١٨٣) مع وجود نصوص قرآنية بهذا المعنى كقوله تعالى : « ولو أنفقت ما فى الأرض جميعا ما ألقت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم » (١٨٤) .

كذلك رفض المعتزلة القول بأن الله يختص بعض عباده دون بعض بالهدى والتوفيق والتسديد لما يبدو فى هذا القول من المحايأة وهو ما يتنافى مع مفهوم العدل الالهى الذى حرص عليه المعتزلة أشد الحرص ، وفسروا معنى هدى الله للمؤمنين وتوفيقه وتسديده اياهم بأنه اما أن يكون بمعنى الحكم والتسمية من الله لعباده المؤمنين ، أو هو لطفا من الألفاف لا يوجب طاعة

العبد ولا يضطره للإيمان وهذا قون جعفر بن
حزب (١٨٥) ، أو أن يكون الهدى من الله للمخلق
جميعاً بمعنى الدعوى الى سواء السبيل وتوضيحه
للعباد كافة (١٨٦) .

ويأتى هذا التفسير المعتزلى لمعنى الهدى والتوفيق
والاضلال والختم . . متفقاً تماماً مع رأيهم فى الحرية
الانسانية وصولاً الى ارساء مفهوم سام للعدالة الالهية
التي لا تظلم الانسان سواء بدفعه للضلال أو اختصاص
بعض البشر دون بعض بالهداية والعناية .

أما الأشاعرة فقد اختلف رأيهم تماماً حول هذه
النقطة مع رأى المعتزلى ، فان كان المعتزلة قد ذهبوا
الى تأويل الآيات القرآنية الخاصة بالهدى والاضلال
. . لتتفق مع القول بالحرية الانسانية فقد رفض
الأشاعرة هذا ، ورأوا أن فى هذه النصوص ما لا يقبل
التأويل، وان دلالتها واضحة على تفرد القدرة والمشيئة
الالهية بهدى العباد أو اضلالهم (١٨٧) .

وعلى هذا فقد رأى الأشاعرة أن الله قد يفضل
على بعض عباده بالإيمان والتوفيق والتسديد والهداية،
واستدلوا على هذا بقوله : « انك لا تهدى من أحببت
ولكن الله يهدى من يشاء » (١٨٨) . كذلك قوله تعالى :
« ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » (١٨٩) ، وقوله :

« فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » (١٩٠)،
وقد رأى الأشاعرة في هذه النصوص القرآنية ما يدل
على أن هدى الله وتوفيقه إنما هو بمعنى خلق. الاهتداء
في قلوب العباد (١٩١) ، ويذكر الأشعرى والجوينى أن
التوفيق من الله هو خلق قدرة للعبد على الطاعة ،
والموفق لا يعصى فلا قدرة له على ذلك والعكس
صحيح (١٩٢) ، وقد تكون الهداية أيضا بمعنى ابانة
الحق والدعوة له ، وهو ما قد يقوم به الأنبياء والرسل
أيضا (١٩٣) كقوله تعالى : « وانك لتهدى الى صراط
مستقيم » (١٩٤) .

ويشير الأشعرى والباقلانى الى أن الايمان نعمة
وقضل من الله يتفضل به على من يريد من عباده دوين
بعض ، بأن يخلق الايمان فى قلوبهم ويوفقهم له ، فالله
مثلا قد أنعم به على أبى بكر دون أبى لهب (٢٩٥) وانكار
هذا مخالف للشرع ولقوله تعالى : « فلولا فضل الله
عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين » (١٩٦) كذلك
قوله تعالى : « ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم
الشيطان الا قليلا » (١٩٧) ، وقوله تعالى : « ولولا
فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد
أبدا (١٩٨) وقوله تعالى : « بل الله يمن عليكم أن
هداكم للإيمان » (١٩٩) .

وقد رفض القاضى عبد الجبار هذا الرأى

للأشاعرة . قاله لا يحدث الايمان فى العباد بعضهم دون بعض ، لأن الانسان فى رأيه هو المحدث لأفعاله فيقول : « ونحن لا نحمد الله على الايمان نفسه وانما نحمده على مقدماته من التمكين وازاحة العلل بأنواع الأنطاف » (٢٠٠) .

ويدلل الشهرستاني على أن الايمان هو نعمة يمن الله بها على عباده بالدعاء ، كأن يدعو الانسان ربه بالهداية كما فى قوله تعالى : « اهدنا الصراط المستقيم » (٢٠١) ، و « ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا » (٢٠٢) ، فالدعاء به معنى الاستعانة بالله سواء كان السؤال متوخا للهداية نفسها أو الثبات عليها ، الا أنه فى كلا الأمرين يستعين العبد بالله لشكون له الهداية والايمان ، اذا فالهداية هى من الله تعالى والا ليبطل معنى الدعاء والاستعانة (٢٠٣) .

وقد أكد الأشاعرة على أن الله قد يضل بعض الناس ويحرمهم من المقدرة على الاهتداء ، ويصرف من يشاء عن الايمان (٢٠٤) ، لقوله تعالى : « ومن يرد أن يضلّه يجعل صدره ضيقا حرجا » (٢٠٥) وقوله : « يضل من يشاء ويهدي من يشاء » (٢٠٦) وقوله : « وجعلنا قلوبهم قاسية » (٢٠٧) .

ويرفض الجوينى فى الارشاد تأويل المعتزلة لآيات الاضلال على أنها مجرد تسمية من الله للكافرين

بالضالين ، مستشهدا بآيات تنبئ عن تمدح الله باقتداره على ضمائر العباد وقلوبهم وأنه المهيمن عليها المتحكم بها وفقا لمطلق المشيئة (٢٠٨) ، كقوله تعالى : « ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة » (٢٠٩) ويؤكد أن الله يصرف بالختم والطبع على قلوب من يشاء من عباده عن الحق والهداية ، وان كان للجويني رأى آخر فى العقيدة النظامية يخالف رأيه هذا ، اذ أنه يذكر أن الطبع على قلوب العباد لا يعنى أنهم ممنوعون عن الايمان ، بل هم موصوفون بالتمكن والاقدار ، ولكن اذا اراد الله بالعبد شرا فانه يهيىء له الظروف والمناسبات التى تدفعه الى التماذى فى غيه وضلاله ، وما دفع الجويني الى هذا القول الا ادراكه لأن القول بحتمية الختم والطبع يجعل الانسان كالمكبلى الملقى فى الماء مع مطالبته بالآلا يبتل (٢١٠) .

واقدر رفض الأشاعرة التفسير المعتزلى للهدى والضلال على أنهما مجرد حكم وتسمية من الله ، لأن ذلك من وجهة نظرهم لا يعطى لقدرة الله تعالى تأثيرا على العباد فى هدايتهم للايمان أو ابعادهم عن طريق الحق ، أكثر مما يعطى للأنبياء والبشر الصالحين الذين يجوز منهم أن يدعوا غيرهم للحق أو يطلقوا على غيرهم التسميات سواها بالمهتدين أو الضالين (٢١١) .

أما المبدأ العام للأشاعرة فيما يتعلق بهداية الله

للعباد أو اضلالهم ، فقد أقروا بتفرد الله تعالى في هذا المجال وهيمنته على قلوب البشر ، وقد فسر الأشعرى هذا الاقرار وافقا للمبدأ الذى يلاحظ انه صاحب الأولوية الأولى فى كل النسق الفكرى للأشاعرة ، وهو أن الحق ليس الا التصرف فى الملك بمقتضى المشيئة ويقول الأشعرى عن هذا : « الله يضل من يشاء ويهدى من يشاء وينعم على من يشاء ويعز من يشاء ويغفر لمن يشاء ويفنى من يشاء ، وانه لا يسأل فى شيء من ذلك عما يفعل لأنه مالك غير مملوك ، ولا مأمور ولا منهى ، يفعل ما يشاء » (٢١٢) مستشهدا على هذا بقوله تعالى : « عذابي أصيب به من أشاء » (٢١٣) وقوله تعالى : « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » (٢١٤) .

فاذا كان الأشاعرة قد جعلوا الاهتداء للايمان والبعد عنه مخلوقا من إله فى العباد ، وهو يتفضل به على من يختصهم بفضله من عباده ، وهو القول الذى رفضه المعتزلة كل الرفض ، لما ينطوى عليه من نفى لعدالة التكليف ، فكيف استطاع الأشاعرة بعد آرائهم تلك أن يحددوا مفهوما لعدالة التكليف ؟

مفهوم عدالة التكليف عند الأشاعرة :

ان أقوى نقد وجهه المعتزلة لأى قول يعد من حرية اختيار الانسان هو أن مثل هذا القول يؤدى الى انتقاء أى معنى للعدالة الإلهية ، فلو أن الله خالق لأفعال

العباد موجه لها ، فالإنسان لا يملك من حرية فعله وإرادته شيئاً ، فكيف يكون إذا التكليف وما يستتبعه من ثواب وعقاب عدلاً ؟ (٢١٥) ان هذا القول يتنافى مع أحد أهم الأصول عندهم وهو أصل العدل والذي من أجله كان لقب « العدلية أو أهل العدل » أحد تسمياتهم (٢١٦) ، وقد بلغ رفضهم لأي قول يحدد من الحرية الإنسانية أن أبا موسى المردار قد كفر القائل بالجبر وأكفر الشاك في كفره والشاك في الشاك ، لما في القول بالجبر من وصف لله بالظلم ، وهو المحسن لعباده ، العادل الرحيم بهم ، وهم المسيئون لأنفسهم والمقصرون فيما يجب لله تعالى (٢١٧) .

وقد حاول الأشاعرة التغلب على هذا الاشكال ووضع مفهوم لعدالة التكليف يتفق مع مبدئهم في إعلاء السيادة المطلقة لله على العالم ، والتوكيد على القدرة والإرادة الإلهية الشاملة ذات الفاعلية الوحيدة في الوجود .

أما الأشعرى فقد كان الأكثر تشدداً لهذا المبدأ ، والأكثر تحفظاً في منح الإنسان أي حرية أو فاعلية ، وقد أشار إلى أن التكليف من الله للعباد لا يلزمه بمنحهم القدرة على ما كلفوا به ، وعدم قدرة الإنسان على فعل معين لا يسقط تكليفه به (٢١٨) ، ويدل على ذلك بأن الله تعالى قد طلب من الكفار أن يتبعوا طريق الحق

ويستمعوا الى الدعوة مع قوله تعالى : « وكانوا لا يستطيعون سمعا » (٢١٩) - اذا فالقدرة ليست شرطاً للتكليف ، ويفسر الأشعري رأيه هذا موضحاً أن شرط التكليف هو صحة البنية وسلامة العقل وان كانا لا يؤثران في وجود الفعل ، فالعجز أو خلو الانسان من أى قدرة أو أى علم هو ما لا يجوز معه التكليف ، اما أن لا تكون لانسان قدرة على الايمان مع علم الله الأزلى السابق بأنهم لا يؤمنون أبدا فهذا لا يمنع التكليف ، ولا يتنافى مع عدالته ، لأن الكفار قد انصرفوا باختيارهم عن الحق بتشاغلهم عنه وتركهم له وهم ليسوا ممنوعين ولا عاجزين من حيث صحة ابدانهم وسلامة عقولهم اذ أن لهم قدرة على أفعال أخرى ، وان كان الله تعالى لا يقدرهم على الايمان لعلمه السابق بأنهم لا يؤمنون فان هذا لا يتنافى مع تكليفهم واستحقاقهم العذاب على ذلك (٢٢٠) -

ورجع الأشاعرة أيضا الى مبدئهم الأساسى لتفسير مفهوم عدالة التكليف وهو التصرف فى الملك على مقتضى المشيئة ، من حيث ان العدل الحقيقى هو الاقرار بحق المالك أن يفعل فى مملوكه ما يشاء ، ورأوا أن الثواب والعقاب ليسا الا امارات شرعية أرادها الله ، بلا أى ضرورة عقلية من حيث ارتباطها بالأفعال (٢٢١) -

وقد حاول الأشاعرة أن يجعلوا من فكرتهم فى

الكسب أن يكون ذلك الكسب هو الجهة التي يتعلق بها التكليف ويقع عليها الثواب والعقاب مجاولين التخلص من القول بأن آراءهم تؤدي الى القول بالجبر مشيرين (٢٢٢) الى قوله تعالى : « لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت » (٢٢٣) ، وقوله تعالى : « بما كسبت أيدي الناس » (٢٢٤) ، كذلك قوله : « وما أصابك من مصيبة فيما كسبت أيديكم » (٢٢٥) ، ولقد حاول الأشاعرة تعويل حقيقة التكليف وعدالته على نظريتهم في الكسب ، اذ انهم قد وجدوا أنفسهم بصدد اشكال خطير تجاه عدالة التكليف وهو ما تنبه اليه الجويني مشيرا الى أنه سوف يحاول التوفيق بين تفويض الأمور كلها لله وبين تنقية قواعد الشرائع (٢٢٦) ، ولعل هذا الاشكال هو ما دفع بالجويني الى الاقرار ببعض الفاعلية الانسانية كما سبق عرض آرائه حول هذه النقطة (٢٢٧)

وقد تابع الأشاعرة محاولاتهم في التوفيق بين آرائهم في الحرية الانسانية وعدالة التكليف ، فأشاروا الى أن التكليف لا يشترط فيه أن يكون الفعل من خلق الانسان ، فالله لا يأمر الانسان بخلق الأفعال (٢٢٨) ، ولكن قدرة الانسان واراادته تتعلق بأخص وصف الفعل ، اذ أن الوجود من حيث هو موجود لا يوصف بالحسن والقبح انما يوصف بذلك من وجه تعلقه بكسب الانسان وليس ايجاده ، وهو ما يستحق عليه

الثواب أو العقاب حسب موافقته أو مخالفته للأمر.
والنهي الالهي (٢٢٩) .

وقد حاول الرازي الإشارة الى نقطة هامة تتعلق
بمنطقة استحقاق الثواب والعقاب في الفعل الانساني،
اذ أنه يرى أن ارادة الله تتلاقى في العادة مع ارادة
العبد اذا وجهها وتركزها من أجل فعل ما ، فيحدث الله
له القدرة على هذا يكون العبد كالموجد وان لم يكن
موجدا وبهذا يكون الثواب أو العقاب المستحق تبعا
للتكليف عدلا (٢٣٠) .

أما عمق هذا الاشكال الذي وجد الأشاعرة أنفسهم
يواجهونه فقد عبر عنه الجويني أصدق تعبير بقوله :
« من استراب في أن أفعال العباد واقعة على حسب
ايتارهم واختيارهم واقتدارهم فهو مصاب في عقله او
مستقر على تقليده ، مصمم على جهله ، ففى المصير الى
أنه لا أثر لقدرة العبد في فعلة قطع طلبات الشرائع
والتكذيب بما جاء به المرسلون » (٢٣١) .

ويمكن القول أن آراء الأشاعرة حول الحرية
الانسانية والتكليف تأتي متسقة مع تصورهم الخاص
لمفهوم العدل والحكمة الالهية - كما سيتضح - ذلك
التصور الذي له أكبر الأثر على مفهومهم للغائية .

رابعاً : الحتمية الالهية الشاملة عند الأشاعرة :

إذا كان الأشاعرة قد رفضوا القول بحتمية سببية سواء في الطبيعة أو في العلاقة بين الإرادة والقدرة الانسانية وما يصدر عن الانسان من أفعال ، فقد استبدلوا تلك الحتمية السببية بحتمية أخرى أرجعوها الى الله تعالى ، وهي حتمية نفاذ القضاء والقدر .

أ - المعنى اللفظي للقضاء والقدر (٢٣٢) :

القدر قد يكون بمعنى جعل الشيء على قدر ما في الترتيب والحد كقوله تعالى :

« كل شيء خلقناه بقدر » (٢٣٣) أو يكون القضاء والقدر بمعنى الخلق كقوله : « قدر فهدى » (٢٣٤) وقوله أيضاً : « فقضاهن سبع سموات في يومين » (٢٣٥) وقد يكون القضاء بمعنى الامر ، مثلما في قوله تعالى : « وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه » (٢٣٦) وقد يكون القضاء بمعنى انه تعالى أراد وحكم كقوله تعالى : « واذا قضى أمرا انما يقول له كن فيكون » (٢٣٧) أى حكم بكونه فكونه .

ب - قضاء الله يشمل كل شيء عند الأشاعرة :

وقد أكد الأشاعرة على أن قضاء الله يشمل جميع أفعال الخلق وأجالهم وأرزاقهم من قبل أن يخلقهم وكل

ما يكون منهم منذ وجودهم حتى يوم البعث مثبت في اللوح المحفوظ ، ولا يقال عن شيء من كل ذلك انه من غير الله ، بل الكل من عند الله ويقدره (٢٣٨) . واستشهدوا على ذلك بقوله تعالى : « وكل شيء فعلوه في الزبر وكل صغير وكبير مستطر » (٢٣٩) ، وكذلك قول الرسول (صلى الله عليه وسلم) : « ان خلق أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين ليلة ثم يكون علقه مثل ذلك ، ثم يكون مضغه مثل ذلك ، ثم يبعث الله الملك ، قال فيؤمر بأربع كلمات : يقال أكتب أجله ، ورزقه وعمله وشقى أو سعيد ثم ينفخ فيه الروح » (٢٤٠) .

ويورد الاسفرايينى رأى على بن أبى طالب فى القضاء والقدر عندما سئل عن القدر فأشار الى وعورة البعث فيه ، وأوضح أن معناه أن يكون كل حادث بمشيئة الله تعالى ، وكل ما يحدث للانسان فهو بقدر من الله ، الصحة والمرض ، الطاعة والمعصية (٢٤١) . وقد تمثل الأشاعرة هذا الرأى فلم يستثنوا أى شيء يحدث للانسان منذ مولده حتى بعثه من أن يكون واقعا للانسان بقضاء الله وقدره دون تفرقة بين أجله أو رزقه أو طاعته ومعصيته .

وقد اختلفت آراء الأشاعرة عن آراء المعتزلة حول هذا المعنى للقضاء والقدر ، فأغلب المعتزلة قد قالوا أن المقتول مقطوع عليه أجله عدا أبى الهذيل والجبائى

الذين قالوا بأن المقتول لو لم يمت مقتولا لما مات بأجله لأن الوقت الذي لم يعيش فيه ليس أجلا له (٢٤٢) .

بينما أكد الأشاعرة على أن أجل الانسان ، وهو الوقت الذي قدر الله أن يموت فيه وكان في سابق علمه فلا بد وأن يموت في هذا الوقت ، والامامة هي فعل الله تعالى ، والأجل المقدر للانسان لا يتصور تغيره بتقديم أو تأخير لما يكون في علم الله السابق من وقوعه كما علمه الله ، ولو جاز للانسان القاتل أن يقدم أجل الانسان المقتول لجاز كذلك أن يؤخره ويمد في عمره وهذا القول الحاد وكفر في رأى الأشاعرة (٢٤٣) ، واستشهدوا على ذلك بقوله تعالى : « اذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » (٢٤٤) .

كذلك يرى الأشاعرة أن أرزاق العباد وهي كل ما يقتاتون به أو ينتفعون به فهو من عند الله لا فرق بين حلال وحرام ، ويرفضون قول المعتزلة بأن الله لا يرزق الا الحلال لأن هذا يعنى أن هناك رازقا غير الله (٢٤٥) ، وهو ما يتنافى مع قوله تعالى : « الله الذى خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم » (٢٤٦) ومعنى أن الله رازق الحرام عند الأشاعرة لا يعنى اباحته وتمليكه بل يعنى أنه جعله قواما للأجسام (٢٤٧) .

حتى الأسعار لم يستثنها الأشاعرة أن تكون من الله (٢٤٨) وبذلك يكونون قد جعلوا من حياة الانسان

بكل كبيرة وصغيرة فيها قصة خط كل حرف منها في
لوح القدر منذ الأزل -

ج - علم الله الأزلي وأفعال الإنسان :

١ - ان قول الأشاعرة بحتمية وقوع قضاء الله وقدره ، ترجع الى أنهم وجدوا في هذا القول الحل الوحيد لمشكلة علم الله الأزلي الشامل ، فما دام الله قد علم في أزله بما يكون فلا بد من وقوعه كما علمه ، ولا يقدر بشر على الخروج عما قدره الله له ، فقدر الانسان حتمي وهو راجع لارادة الله تعالى وفقا لما كان في علمه السابق وما علم الله أنه يكون من أفعال العباد فهو واجب الصدور عنهم ، وما علم امتناعه فهو ممتنع ، فلا قدرة ولا اختيار للعبد لأن الواجب والممتنع لا اختيار عليهما (٢٤٩) ، وحتمية القضاء وفقا للعلم الالهي السابق هو ما دفع هشام بن عمرو الفوطي من المعتزلة لانكار أن يكون الله لم يزل عالما بكفر الكافرين ، لما في ذلك من تناقض مع القول بحرية تقرير الانسان لمصيره ، كما أن هذا القول يجعل الدعوة للايمان بارسال الأنبياء غير مجدية وبالتالي فهو فعل خال من الحكمة وقد انبرى الخياط للرد على هذا القول مشيرا الى أن المعتزلة يؤكدون على أن علم الله أزلي ، والله تعالى مع علمه السابق بكفر الكافرين من عباده ، فقد أرسل الرسل والأنبياء لهداية البشر كافة ، لم يستثن أحدا من فضله

وكرمه ، فالكل متساوون في التعريض والمحنة والبيان والدلالة والدعاء ، وعلى هذا يكون كفر الكافر هو اساءته لنفسه وهو المألوم على فعله والاحسان من الله وفضله وانعامه لا يتغير (٢٥٠) .

٢ - وفقا لآراء الأشاعرة حول شمول القدر الالهي ، فان أفعال الانسان بما فيها المعاصي والكفر فهي قضاء وقدر من الله تعالى وقد علمها الله وأخبر عنها فهو يعلم ما يكون قبل أن يكون (٢٥١) اذ قال تعالى : « وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين (٢٥٢) » . وقوله تعالى : « أحاط بكل شيء علما » (٢٥٣) ، وهي بهذا المعنى مخلوقة لله ومكتوبة منه ، واقعة بإرادته وعلى حسب قصده تعالى ومع هذا يؤكد الأشاعرة أن هذا القول لا يعنى أن الله تعالى أمر بها أو رضى عنها (٢٥٤)

٣ - يؤكد الأشاعرة على أن البشر فريقان ، فريق خلق ليكون من أهل الجنة ، وفريق خلق ليكون من أهل النار وكل انسان معلوم لله منذ الأزل الى أى الفريقين ينتمى ، فمن رضى الله عنه فهو مرضى عنه وان كان فى الحال عاصيا ، ومن سخط الله عليه ، فهو مغضوب عليه وان كان فى الحال طائعا ، الكل مكتوب له قدره عند الله (٢٥٥) . وبالرغم من غرابة هذا القول عن روح العدالة الا أن ما دفع الأشاعرة لمثل هذا الرأى هو

الحفاظ على مفهوم العلم الالهي الأزلي والشامل لكل ما يكون ، وقد استشهد الأشاعرة على آرائهم تلك ببعض النصوص القرآنية كقوله تعالى : « لقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الانس والجن » (٢٥٦) ، وقوله تعالى : « ان الذين سبقوا لهم منا الحسنی أولئك عنها مبعدون » (٢٥٧) ، وقوله تعالى : « فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة » (٢٥٨) ، كذلك قوله تعالى : « فريق في الجنة وفريق في السعير » (٢٥٩) .

٤ - أصبح لزاما على الأشاعرة بعد أن أثبتوا الضلال والكفر قضاء وقدر من الله تعالى ، أن يضعوا تفسيراً لمعنى الرضا بالقدر ، فالرضا بقدر الله أصل أساسي أجمع عليه المسلمون ، بمعنى وجوب عدم الاعتراض على نفاذ مشيئة الله تعالى وحكمه السابق ، فكيف يكون الرضا بالقدر مع اعتبار الكفر قدر وفقاً للرأى الأشعرى ؟ يذكر الأشعرى أن الانسان حقيقة لا يخلو أن يكون بين نعمة يشكر الله عليها ، أو بلية ، ولكن من البلاء ما يجب الصبر عليه كالأمرض والأسقام وما أشبه ذلك وما يجب تركه كالكفر والمعاصي (٢٦٠) ، أما الرضا بالقضاء والقدر وفيه الكفر ، يكون معناه الرضا بالقضاء جملة لا تفصيلا فنقول نرضى بقضاء الله ولا نقول نرضى بالكفر (٢٦١) ، كما فرق الأشاعرة بين الرضا بالقضاء والرضا بالمقضى ، والكفر مقضى ،

فإنكار الكفر يكون بالنظر الى المحلية أى تعلقه بالعبد،
لا بالفاعلية أى ايجاد الله له (٢٦٢) .

وبتلك الحتمية الالهية الشاملة والنافذة ، يتأكد
بوضوح أن التفسير الغائى للعالم عند الأشاعرة قائما
على التدخل الالهى لايجاد وتسيير كل ما فى العالم ،
وذلك باقتدار الهى مطلق ومشيتة مختارة ، قاله عندهم
هو صاحب الفاعلية والارادة المتفردة فى هذا الوجود ،
مما يؤكد على أن التفسير الغائى عندهم يقوم فى المقام
الأول على توكيد القصد الالهى لكل ما يوجد ويحدث
فى العالم .

**خامسا : نظرة شاملة حول مشكلة الحرية وارتباطها
بالغائية عند الأشاعرة :**

١ - ان مشكلة الحرية ترتبط ارتباطا أساسيا
بموضوع العدل الالهى ، اذ أن التكليف وما يستتبعه
من ثواب وعقاب يجعل تقرير الحرية الانسانية أمرا
ضروريا للقول بعدالة الله ، والحفاظ على أصل العدل
الالهى هو أهم الأسباب التى دفعت المعتزلة للذود عن
مبدأ الحرية الانسانية (٢٦٣) .

٢ - اذا كان تقرير الحرية أساسا هام لنفى الظلم
عن الله تعالى والتوكيد على عدالته ، فإن اقرار الحرية
الانسانية أيضا أساسا هام لنفى فعل الشر عن الله

تعالى والتوكيد على حكمته ، فما دام الانسان فاعلا ومختارا على وجه حقيقى ، اذا فالشرور التى تصدر عنه هو المسئول عنها وعن وجودها (٢٦٤) .

٣ - ان التوكيد على المبدأين السابقين المرادفين للحرية الانسانية : (أ) العدالة الالهية - (ب) تنزيه الله عن فعل الشر يرتبطان أساسا بالنظرة الكلية للعالم والوجود ، فبينما يأتى حرص المعتزلة على هذين المبدأين فى اطار نظرتهم الشاملة للكون كله على أنه نسق متكامل على أقصى درجة من النظام (٢٦٥) لأن الله يفعل دائما على أحسن صورة ممكنة ، فان الأشاعرة لم يهتموا كثيرا بتقديم تلك الصورة للوجود - والتى تقوم فى أساسها على تصور أخلاقى خير للعالم - بقدر اهتمامهم بالتوكيد على السيادة المطلقة لله على العالم مشيرين الى أن العدل فى حقيقته هو التصرف فى الملك بمقتضى المشيئة .

٤ - كان من الممكن اعتبار بعض الآراء للأشاعرة حول ارادة الانسان وتأثيرها فى فعله ، ارهاصا للقول بقدر من الحرية الانسانية ، ولكن مع آرائهم فى القدرة الانسانية وحتمية الهدى والاضلال من الله ، وتوكيدهم على هيمنة الله على القلوب والأفئدة ، يصبح الانسان وفقا لآرائهم محروما حتى من حرية الميل والارادة وليس فقط حرية الفاعلية .

٥ - لم يدفع الأشاعرة للقول بالكسب الا محاولتهم لانقاذ شرعية التكليف التي باتت مهددة نتيجة آراء الجبرية وفي نفس الوقت الرد على آراء المعتزلة التي جعلت من الانسان كيانا حرا فعلا . ولقد اختلف تقييم الباحثين المعاصرين لآراء كل من الأشاعرة والمعتزلة حول الحرية الانسانية فقد رأى البعض ان اقرار المعتزلة للحرية الانسانية لا يتعارض مع القول بالقدرة المطلقة لله ، فالله تعالى هو الذى شاء أن يوجد مخلوقا قادرا حر الارادة هو الانسان ، وبهذا المعنى لا يتعارض القول بالحرية الانسانية مع القدرة المطلقة والمشيئة النافذة لله تعالى (٢٦٦) . كما يؤكد البعض على أن آراء المعتزلة حول الحرية الانسانية هي أعظم ما تركوه من ارث ثقافى وفكرى نظرا لما تقره من فاعلية انسانية تحفزه على العمل والنشاط الانسانى (٢٦٧) . كما يشير البعض أيضا الى أن الآراء الاعتزالية حول الحرية الانسانية هي أقدر الآراء على الوقوف للرد على أقوال المهاجمين للاسلام بأنه دين الجبر ونفى الفاعلية الانسانية (٢٦٨) ، وان كان هناك باحثون آخرون رأوا أن المعتزلة قد بالغوا فى تقرير الحرية الانسانية، وانهم لكى يؤكدوا على مبدأ العدل فقد مرقوا أصل التوحيد ومهدوا للتثنية بقولهم بخالقين ، وانهم فى سبيل حرية الانسان قد ضحوا بحرية الله ، ولم يجعلوا له غير مكان صغير فى هذا العالم (٢٦٩) .

كذلك اختلفت آراء الباحثين حول فكرة الكسب
الأشعرية فبينما رأى البعض أن فكرة الكسب قد تؤدي
في بعض أبعادها الى ما يشبه القول بالجبر (٢٧٠) ،
فقد رأى آخرون في الكسب الأشعرى موقفا وسطا بين
الجبر الخالص عند جهنم بن صفوان والانسان الخالق
عند المعتزلة ، وان تلك الصيغة الوسطى هي أفضل حل
للمحفاظ على مبدأ قدم العلم الالهي (٢٧١) ، كما يشير
الباحث أيضا - مرجعا كفة الأشاعرة - الى أن القول
بالحرية الانسانية ليس من الواقع في شيء ، اذ ان
الانسان قد أتى الى هذه الحياة مجبرا ويخرج منها
مجبرا فهل له أن يدعى الحرية بين هذا وذاك (٢٧٢) ،
والحق أن فكرة الكسب الأشعرية هي فكرة مبهمة غامضة ،
ويمكن القول أنها محاولة غير موفقة من جانب الأشاعرة
للتوفيق بين شرعية التكليف التي يتنافى معها القول
بأن جبر المطلق من ناحية والاحتفاظ بتفرد الله بالخلق
والفاعلية في العالم من ناحية أخرى لذلك أتت هذه
الفكرة لا تقدم أى حل على الاطلاق ، بل هي مجرد تفسير
للماء بالماء وهي في حقيقتها جبرية مقنعة .

٦ - على الرغم من محاولة الأشاعرة الحفاظ على
تقرير الحكمة في التكليف دون الذهاب الى القول بتأثير
لقدره الانسان واراדתه في أفعاله ، وذلك من خلال
نظريتهم في الكسب ، وبالرغم أيضا من رفضهم للآراء
الجبرية الخالصة ، فان آرائهم في محصلتها النهائية تقر

بأن الله يختص بعضا من العباد المحظوظين بعنايته .
دون أن يكون هذا الاختصاص راجعا الى فاعلية هؤلاء
العباد بل أن تلك العناية الالهية لا تفسر لها عندهم
سوى محض المشيئة الالهية ، ووفقا لهذه الآراء يبدو
موقع الانسان من التفسير الغائي عند الأشاعرة هو
موقع بلا أى فاعلية أو أهمية ، وهو ما يتعارض مع
كون الانسان مخلوقا مسئولا مكلفا *

٧ - ان آراء الأشاعرة فى الحرية الانسانية تاتى
متابعة لآرائهم فى خلق العالم والسببية ، من حيث انها
تؤكد على : (أ) الفاعلية الالهية المستمرة والمتفردة
فى العالم (ب) ان الله يخلق بالقصد والارادة المختارة
كل ما يكون فى العالم دون أى ضرورة تقيد فعله تجاه
الطبيعة أو الانسان * مما يؤكد على أن اثبات القصد
الالهى للايجاد هو البعد الأساسى لتفسيرهم الغائى *

ووفقا لهذه الآراء عند الأشاعرة يصبح من المتوقع
أن تحمل آراءهم فى العدل الالهى ومفهوم الخير والشر
تصورا خاصا ، ومن ثم يمكن القول أن فكرتهم فى
الغائية كذلك هى تصور خاص ومتفرد لعلاقة الله
بالعالم كما سيتضح فى الفصل القادم *

هوامش ومراجع الفصل الثالث

(١) يشير بعض الباحثين الى أن مشكلة الحرية الانسانية هي مشكلة ذات بعد انساني وأخلاقي لا ميتافيزيقي ، على أساس أنها ليست موضوع اعتقاد ، لأن العقائد تتعلق بحقائق الوجود مستقلة عن كل فعل انساني ، (انظر : د. احمد محمود صبحي : الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي - ص ١٦٤) ، وهذا القول صحيح الى حد ما ، الا أنه لا مجال للقول به في نسق فكري أو فلسفي قائم في أساسه على فكرة الألوهية ، فانه مهنا نصبح مشكلة الحرية منطقة يتفاعل فيها البعد الميتافيزيقي مع البعد الأخلاقي والانساني ويصبح من الصعب الفصل بينهما .

(٢) الأشعري - مقالات الاسلاميين ج ١ ، ص ٣٣٨ ، البغدادي - الفرق ، بين الفرق ص ١٥٨ ، الشهرستاني ، الملل والنحل ج ١ - ص ٨٦ .

(٣) الأشعري ، مقالات الاسلامي ج ١ - ص ٣٤١ ، الشهرستاني - الملل والنحل ج ١ - ص ٨٦ ، الرازي اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، تحقيق د. عبد الرؤوف سعد ، مصطفى الهواري ، ص ١٠٤ .

(٤) الاسفراييني - التبصير في الدين ، ص ٦٣ .

(٥) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٥٨ .

(٦) البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ٧٩ .

(٧) الاسفراييني - التبصير في الدين - ص ٢٨ .

(٨) رواه أبو داود في سنن ١٦ - (ابن حنبل ٢ : ٨٦ : ٥ : ٤٠٧) في

مسنده .

(٩) الأشعري - الابانة عن أصول الديانة - ص ١٩٦ .

(١٠) الاسفراييني - التبصير في الدين - ص ٢٨ .

(١١) البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١٠٨ .

(١٢) المرجع السابق - ص ١٥٩ .

- (١٣) د. عاطف العراقي - تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ، ص ١٥ ،
وراجع أيضا الفصل السابق من البحث .
- (١٤) النخاط - الانتصار - ص ١٢٤ .
- (١٥) القاضي عبد الجبار - المغنى - ج ٨ ، تحقيق د. توفيق الطويل ، سعيد
زايد ، ص ٢٩٨ .
- (١٦) الرازي - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين - ص ٢٨٣ ، الرازي -
اعتقادات فرق المسلمين والمشركين - ص ٢٧ ، ابن حزم - الفصل في الملل والأهواء
والنحل ، ج ٣ ، ص ٣٢ ، أيضا د. محمد عمارة - المعتزلة ومشكلة الحرية
الإنسانية ، ص ٧٠ ، ٧١ .
- (١٧) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٣٢ ، القاضي
عبد الجبار - المغنى ج ٨ ص ١٤٩ .
- (١٨) البقرة ٧٩ .
- (١٩) الجاثية ٢٨ .
- (٢٠) الباقلاني - الانصاف - ص ٢٠٧ .
- (٢١) سورة المؤمنون (١٤) .
- (٢٢) الأشعري - اللمع - ص ٦٩ ، ٦٩ ، الأشعري - رسالة أهل النحر -
ص ٨٢ ، الباقلاني الانصاف - ص ٢١٠ ، ابن حزم - الفصل في الملل والأهواء
والنحل ج ٣ ، ص ٣٢ .
- (٢٣) النحل ١٧ .
- (٢٤) الأنعام ١٠٢ .
- (٢٥) الجويني - الارشاد - ص ١٩٧ ، الجويني - لمع الأدلة ، تحقيق د. فوفية
حسين ، ص ٢٠٦ .
- (٢٦) الرعد ١٦ .
- (٢٧) لقمان ١١ .
- (٢٨) الصافات ٩٦ .
- (٢٩) الرازي - اعتقادات فرق المسلمين والمشركين - ص ٤٣ .
- (٣٠) الباقلاني - الانصاف - ص ٢٠٢ ، البغدادي - أصول الدين ج ١ ،
ص ١٣٤ .

- (٣١) الجويني - الارشاد - ص ١٨٧ .
- (٣٢) السبكي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ١٨١ .
- (٣٣) الجويني - الارشاد - ص ١٩٧ ، البغدادي - أصول الدين - ج ١ ، ص ٩٣ .
- (٣٤) القاضي عبد الجبار - المحیط بالتكليف - ص ٣٤١ .
- (٣٥) الأشعري - مقالات الإسلاميين - ج ٢ ، ص ٢٢٨ .
- (٣٦) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٥٨ .
- (٣٧) القاضي عبد الجبار - المحیط بالتكليف - ص ٣٦٣ .
- (٣٨) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٥٦ ، ٥٧ .
- (٣٩) القاضي عبد الجبار - المحیط بالتكليف - ص ٣٥٦ - ٣٦١ .
- (٤٠) المرجع السابق - ص ٣٦٤ .
- (٤١) الأشعري - مقالات الإسلاميين - ج ٢ - ص ١٢٨ .
- (٤٢) الباقلاني - التمهيد - ص ٣٠٣ ، الجويني - الارشاد - ص ١٨٧ ، الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٥٩ ، الأمدى - غاية المرام - ص ٢١٥ .
- (٤٣) الجويني - الارشاد - ص ١٨٧ ، الأمدى - غاية المرام - ص ٢١٩ .
- (٤٤) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٥٩ ، الشهرستاني - نهاية الإقدام - ص ٨٢ الأبي - المواقف - ص ٢٩٤ ، ٥١٥ .
- (٤٥) الأمدى - غاية المرام - ص ٢١٨ .
- (٤٦) الباقلاني - التمهيد - ص ٣٠٣ ، الجويني - الارشاد - ص ١٨٧ ، الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٦٠ .
- (٤٧) ابن حزم - الفصل في الملل والأهواء والنحل - ج ٣ ، ص ١٤ .
- (٤٨) القاضي عبد الجبار - المفتى - ج ٨ - ص ٤٨ .
- (٤٩) الأشعري ، مقالات الإسلاميين - ج ١ ، ص ٢٩٩ .
- (٥٠) الرازي - اعتقادات فرق المسلمين والمشركين - ص ١٠٣ .
- (٥١) الباقلاني - التمهيد - ص ٢٨٦ ، الشهرستاني - نهاية الإقدام - ص ٦٦ ، ٧٣ ، الرازي - معالم أصول الدين - ص ٨١ ، الأمدى - غاية المرام - ص ٢٢١ ، الأبي - المواقف - ص ٢٩٤ .

- (٥٢) الأشعري - اللمع - ص ٩٢ ، الباقلاني - التمهيد - ص ٢٨٦ .
- (٥٣) الجويني - العقيدة النظامية - ص ٤٨ .
- (٥٤) الأشعري - رسالة أهل النحر ، ص ٨٦ ، وعجدر الإشارة إلى أن الرازي من الأشاعرة قد وافق الرأي القائل بأن القدرة هي صحة الدين واعتداله المزاج ، وقد جعل محك التفرقة بين القادر وغير القادر هو الصحة والمرض (الرازي - معالم أصول الدين - ص ٨١ ، ٨٢ ، الأيجي - المواقف - ص ٢٩٤ ، ٦) .
- (٥٥) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٦٠ ، الشهرستاني - نهاية الأقدام ، ص ٨٠ الرازي - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين - ص ٢٩٧ .
- (٥٦) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٦٠ ، ٦١ .
- (٥٧) الشهرستاني - نهاية الأقدام - ص ٧٠ ، ٧١ ، الشهرستاني - اللؤلؤ والنحل - ج ١ ص ٦٧ - الأمدى - غاية المرام - ص ٢١٥ ، ٢١٦ .
- (٥٨) القاضى عبد الجبار - المعنى ج ٨ ، ص ١٣ ، القاضى عبد الجبار - المحيط بالتكليف - ص ٣٤٠ ، القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة - ص ٣٧٩ ، الشهرستاني - نهاية الأقدام - ص ٧٩ ، انظر أيضا : حنا الفاضوري ، تحليل الجبر - تاريخ الفلسفة العربية ج ١ ، ص ١٦٣ ، د. الير نصري قادر - فلسفة المعتزلة - ج ٢ ، ص ٦٤ ، د. محمد عبادة - للمعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية ص ٧٠ .
- (٥٩) الأشعري - اللمع - ص ٧١ ، الباقلاني - الانصاف ، ص ٢١٣ ، الباقلاني - التمهيد ص ٣٠٧ .
- (٦٠) القاضى عبد الجبار - المعنى - ج ٨ ، ص ٤٨ .
- (٦١) الشهرستاني - نهاية الأقدام - ص ٨٠ .
- (٦٢) المرجع السابق - نفس الصفحة ، الأمدى - غاية المرام - ص ٢٢١ .
- (٦٣) الباقلاني - التمهيد ، ص ٣٠٤ ، ٣٠٤ ، الباقلاني - الانصاف - ص ٢٠٤ ، الجويني - الارشاد - ص ١٨٨ ، الجويني - العقيدة النظامية - ص ٤٧ ، الرازي - محصل أفكار المتقدمين - ص ٢٨١ الأمدى - غاية المرام - ص ٢١٨ .
- (٦٤) القاضى عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٧٨ .

- (٦٥) الأيجي - المواقف - ص ٥١٥ ، ابن قيم الجوزية - شفاء العليل - ص ٢٨٠ ،
 (٦٦) الأيجي - المواقف - ص ٢٩٣ .
- (٦٧) الشهرستاني ، الملل والنحل ج ١ ص ٩٧ - الشهرستاني - نهاية
 الأقدام - ص ٧٣ ، الأمدى - غاية المرام - ص ٢٢٠ ، الأيجي - المواقف - ص
 ٥١٥ ، السنوسى - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ١٨٣ .
- (٦٨) ابن قيم الجوزية - شفاء العليل - ص ٢٦١ ، الأمدى - غاية المرام -
 ص ٢٢٠ .
- (٦٩) السنوسى - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ١٨٣ .
- (٧٠) الرازى - المحصل - ص ٢٨٠ ، الأيجي - المواقف - ص ٥١٥ .
- (٧١) ابن قيم الجوزية - شفاء العليل - ص ٢٦٢ .
- (٧٢) الأمدى - غاية المرام - ص ٢٢٢ ، السنوسى - عقيدة أهل التوحيد
 الكبرى - ص ١٨٥ .
- (٧٣) الشهرستاني - نهاية الأقدام - ص ٧٦ .
- (٧٤) الجوينى - العقيدة النظامية - ص ٤٧ : ٥٠ ، الرازى - محصل أفكار
 للتقدمين - ص ٢٨٠ ، الشهرستاني - الملل والنحل ج ١ ، ص ٩٨ ، ٩٩ .
- (٧٥) السنوسى - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ١٨٥ .
- (٧٦) ابن قيم الجوزية - شفاء العليل - ص ٢٦١ ، الرازى - المحصل -
 ص ٢٨٠ ، الأيجي - المواقف - ص ٥١٥ .
- (٧٧) الشهرستاني - نهاية الأقدام - ص ٧٨ ، ويقول الجوينى فى الشامل :
 « ليس يقع مقدور المبدأ بقدرته » ، « وإنما يقع » بقدرة الرب سبحانه وتعالى »
 الشامل - ص ٦٩٤ .
- (٧٨) راجع « فصل اليسيرة من البحث » .
- (٧٩) الشهرستاني - الملل والنحل ج ١ - ص ٩٩ .
- (٨٠) السنوسى - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ١٨٥ .
- (٨١) الشهرستاني - نهاية الأقدام - ص ٧٨ .
- (٨٢) الأشعرى - مقالات الإسلاميين ج ١ ، ص ٣٠١ .

- (٨٣) الباقلاني - التمهيد - ص ٢٨٩ .
- (٨٤) الأيحيى في المواقف - ص ٢٩٤ ، ابن حزم - الفصل في الملل والأهواء والنحل ج ٣ ، ص ١٤ .
- (٨٥) الباقلاني - التمهيد - ص ٢٨٢ ، الجويني - الارشاد - ص ٢١٧ .
- (٨٦) الأشعري - اللمع - ص ٩٣ ، الباقلاني - الانتصاف - ص ٧١ .
- (٨٧) الرازي - معالم أصول الدين - ص ٨٣ .
- (٨٨) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٢٩٦ ، الأيحيى - المواقف - ص ٢٩٧ .
- (٨٩) الأيحيى - المواقف - ص ٢٩٥ ، ٢٩٩ ، الخطاط - الانتصار - ص ٥٢ ، ابن قيم الجوزية - شفاء العليل - ص ٣٠١ .
- (٩٠) الباقلاني - التمهيد - ص ٢٩٣ ، الرازي - المحصل - ص ٢٨٢ .
- (٩١) الأشعري - اللمع - ص ٩٥ ، الأشعري - رسالة أهل الثغر - ص ٨٣ ، الباقلاني التمهيد ، ص ٢٨٨ ، الرازي - المحصل - ص ٢٨٢ ، الأيحيى - المواقف - ص ٢٩٨ ، ٣١٦ .
- (٩٢) الباقلاني - التمهيد - ص ٢٩٣ ، الأيحيى - المواقف - ص ٢٩٦ .
- (٩٣) الرازي - معالم أصول الدين - ص ٧٨ ، ٨٣ ، ٨٤ .
- (٩٤) القاضي عبد الجبار ، المحيط ، بالتكليف ، ص ٢٤٢ .
- (٩٥) ابن تيمية ، منهاج السنة ، ج ١ ، ص ٢٢٣ .
- (٩٦) الأشعري ، اللمع - ص ٧٤ ، الشهرستاني - الملل والنحل ج ١ ، ص ٩٦ ، الأيحيى - المواقف - ص ٣١٧ .
- (٩٧) الباقلاني - التمهيد - ص ٢٨٦ ، ٣٠٨ ، الباقلاني - الانتصاف - ص ٧١ ، ٧٨ ، الاسفراييني - التبصير في الدين ، ص ٦٣ ، الشهرستاني - نهاية الإقدام - ص ٨٨ ، الشهرستاني - الملل والنحل ج ١ ، ص ٩٧ ، الأيحيى - المواقف - ص ٢٩٨ ، السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبير - ص ١٨٨ .
- (٩٨) ابن تيمية - منهاج السنة ج ٢ ، ص ٢٢٣ ، ابن قيم الجوزية - شفاء العليل ، ص ٢٥٩ ، ٢٧٧ ، الأندلسي - غاية القرام - ص ٢٢٤ .
- (٩٩) الشهرستاني - نهاية الإقدام - ص ٧٨ .

- (١٠٠) ابن قيم الجوزية - شفاء العليل - ص ٢٦٠ .
- (١٠١) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٦٠ .
- (١٠٢) الشهرستاني - نهاية الأقدام - ص ٧٢ .
- (١٠٣) السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٢٨٩ .
- (١٠٤) القاضي عبد الجبار - المفتي ج ٨ : ص ٨٣ ، ج ٨٤ : ص ٨٤ .
- (١٠٥) ابن تيمية - منهاج السنة النبوية ج ٦ : ص ٤٢٥ ، ٤٢٦ .
- (١٠٦) القاضي عبد الجبار - المفتي ج ٨ : ص ٩٦ ، القاضي عبد الجبار - المحيط بالتكليف : ص ٣٦٧ ، ٣٦٨ .
- (١٠٧) القاضي عبد الجبار - المحيط بالتكليف - ص ٣٨٩ .
- (١٠٨) الأيجي - المواقف - ص ٥٢٠ .
- (١٠٩) القاضي عبد الجبار - المحيط بالتكليف - ص ٣٩٢ .
- (١١٠) الأشعري - مقالات الإسلاميين ج ٢ ، ص ٩٢ .
- (١١١) الأشعري - مقالات الإسلاميين - ج ٢ ، ص ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ .
- (١١٢) القاضي عبد الجبار - المحيط بالتكليف - ص ٣٨٠ .
- (١١٣) الخياط - الانتصار - ص ٩٥ .
- (١١٤) القاضي عبد الجبار - المحيط بالتكليف - ص ٣٨٢ .
- (١١٥) د. علي سامي النشار ، منهاج البحث عند مفكرى الاسلام - ص ١٢٥ .
- (١١٦) راجع الفصل الثاني (السببية) .
- (١١٧) انظر د. البير نصري نادر - فلسفة المعتزلة ج ٢ ص ٥٨ ، د. أحمد محمود صبحي - الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي - ص ١٦٢ ، زمناً يؤكد هذا الرأي ما ذكره الأشعري من أن معظم المعتزلة ممن أثبتوا التولد قالوا بأن الأسباب موزونة بسبباتها (الأشعري - مقالات الإسلاميين ج ٢ ص ٩٧) .
- (١١٨) الجويني - الارشاد - ص ٢٣٠ .
- (١١٩) المرجع السابق - ص ٢٣٠ .
- (١٢٠) الباتلاني - التمهيد - ص ٢٩٨ .
- (١٢١) الباتلاني - التمهيد - ص ٢٩٦ ، الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٦٣ ، ٦٤ .

- (١٢٢) السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ١٩٧ .
- (١٢٣) الرازي - المحصل - ص ٢٦٠ ، الايجي - المواقف - ص ٥٢٠ .
- (١٢٤) الباقلاني - التمهيد - ص ٢٠٠ ، ٢٠١ ، الجويني - الارشاد - ص ٢٢٢ ، والنجالي - تهاوت الفلاسفة - ص ٢٠٥ ، الايجي - المواقف - ص ٥٢٠ .
- (١٢٥) الايجي - المواقف - ص ٥٢١ .
- (١٢٦) ابن ميمون - دلالة الجائزين - ص ٢٠٣ ، ٢٠٤ .
- (١٢٧) القاضي عبد الجبار - المحيط بالتكليف - ص ٣٠٠ ، ابن قيم الجوزية ، حقاء الليل - ص ٣٠٥ ، الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٢٤١ ، محمد حمارة - المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية - ص ٨٠ ، ٨١ .
- (١٢٨) الأشعري - مقالات الاسلاميين - ج ٢ ص ١٠٢ ، د . خير نصري ، غادر - الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي - ص ١٧٣ .
- (١٢٩) الأشعري - مقالات الاسلاميين ، ج ٢ ، ص ١٠٠ .
- (١٣٠) المرجع السابق ، ص ١٠١ ، ١٠٢ .
- (١٣١) الايجي - المواقف - ص ٥١٦ .
- (١٣٢) الباقلاني - التمهيد - ص ٢٠٧ .
- (١٣٣) الباقلاني - الانصاف - ص ٢٢٢ .
- (١٣٤) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٢٤٩ ، الأمدى - غاية المرام - ص ٦٥ .
- (١٣٥) الباقلاني - التمهيد - ص ٢٨٣ ، الباقلاني - الانصاف - ص ٢١٧ ، الجويني - العقيدة النظامية - ص ٥٥ ، الجويني - لمع الأدلة - ص ٩٧ ، الاسفراييني - التمهيد في الدين - ص ٣٩ ، الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٧٠ ، الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٢٤٨ ، الايجي - المواقف - ص ٣٩ ، القاضي عبد الجبار - المغنى ج ٦ ، ص ٢٤٩ .
- (١٣٦) الأمدى - غاية المرام - ص ٧١ ، الباقلاني - الانصاف - ص ٣٨١ .
- (١٣٧) الباقلاني - الانصاف - ص ٢١٧ ، الجويني - العقيدة النظامية - ص ٢٢٨ ، الجويني - الارشاد - ص ٢٢٧ ، الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٧٠ ، الجويني - لمع الأدلة - ص ٩٧ .

- (١٣٨) الأشعري - الأمانة من أصول الديانة - ص ١٦٣ ، الأشعري -
اللمح - ص ٥٦ ، ٥٧ الباقلاني - الانصاف - ص ٢٢٢ ، الجويني - لمح الأدلة -
ص ٩٧ .
- (١٣٩) سورة البروج (١٥) .
- (١٤٠) سورة الأنعام (٦ : ١٢٧ ، ١٢٨) .
- (١٤١) سورة يونس (١٠ : ٩٩) .
- (١٤٢) الباقلاني - الانصاف - ص ٢١٨ ، عبد الرحمن بدوي - مذاهب
الإسلاميين ج ١ ، ص ٦١٤ .
- (١٤٣) الجويني - الإرشاد ، ص ٢٢٧ ، البغدادي - أصول الدين - ج ١ -
ص ١٤٥ ، الإيجي - المواقف ص ٥٢٦ .
- (١٤٥) الأمدى - غاية المرام - ص ٦٥ ، الإيجي - المواقف - ص ٥٢٦ .
- (١٤٦) الباقلاني - الانصاف - ص ٦٧ ، الإيجي - المواقف - ص ٥٢٦ .
- (١٤٧) الجويني - العقيدة النظامية - ص ٢٨ ، ٥٥ .
- (١٤٨) سورة البقرة (٢ : ٢٠٥ - ٢٠١) .
- (١٤٩) سورة الزمر : ٣٩ : ٩/٧) .
- (١٥٠) القاضي عبد الجبار - للمفني ج ٦ ، تحقيق الأب جورج قنوتاني ،
ص ٢٤١ ، القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٦٤ ، الإيجي -
المواقف ص ٢٠٦ .
- (١٥١) الباقلاني - الانصاف - ص ٢٢٣ ، الأمدى - غاية المرام - ص ٦٨ .
- (١٥٢) الشهرستاني - نهاية الأقدام - ص ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، الإيجي - المواقف -
ص ٢٠٦ .
- (١٥٣) الباقلاني - الانصاف - ص ٦٢ ، ٦٣ ، الباقلاني - التمهيد -
ص ٢٧ ، ٢٨ .
- (١٥٤) الأشعري - الأمانة - ص ١٧١ ، الرازي - المحصل - ص ٢٨٨ ،
الرازي - معالم أصول الدين ، ص ٨٩ ، الإيجي - المواقف - ص ٥٢٦ .
- (١٥٥) الأشعري - الأمانة - ص ١٧٣ ، ١٧٤ ، الجويني - الإرشاد -
ص ٢٤٩ ، الشهرستاني - نهاية الأقدام - ص ٢٥٧ .

- (١٥٦) الباقلاني - التمهيد - ص ٢٨٣ .
- (١٥٧) الجويني - المقييد النظامية - ص ٥٦ ، الأمدى - غاية المرام - ص ٦٦ .
- (١٥٨) الأشعري - اللمع - ص ٤٩ ، ٥٤ ، الأشعري - الإبانة - ص ١٦٨ ، ١٦٩ ، الباقلاني - التمهيد - ص ٢٨١ ، الباقلاني - الانصاف - ص ٢٢٣ ، الجويني - الارشاد - ص ٢٤٠ ، الجويني - لمع الأدلة - ص ٩٧ ، الأيجي - للمواقف - ص ٥٢٦ .
- (١٥٩) الأشعري - الإبانة - ص ١٦٥ ، ١٦٩ ، ١٧٠ ، الأشعري - اللمع - ص ٤٨ .
- (١٦٠) الأشعري - اللمع - ص ٥٢ ، الباقلاني - التمهيد - ص ٢٨١ ، الجويني - لمع الأدلة - ص ٩٧ ، الجويني - الارشاد - ص ٢٤٠ ، البغدادي - أصول الدين ج ١ ، ص ١٤٨ .
- (١٦١) القاضي عبد الجبار - المحيط بالتكليف - ص ٤٠٢ ، القاضي عبد الجبار - المغنى ج ٦ ، ص ٢٦١ ، ٢٦٢ .
- (١٦٢) سورة البقرة من الآية (١٠٢) .
- (١٦٣) سورة السجدة من الآية (١٣) .
- (١٦٤) الخياط - الانتصار - ص ١٢٤ .
- (١٦٥) الأشعري - اللمع - ص ٥٢ ، البغدادي - أصول الدين ج ١ ، ص ١٤٨ : الحق أن هذا القول من جانب الأشاعرة يمكن قصوره عن الشريعة لهم عمق رأي المعتزلة في أن الله قد أراد الإنسان حراً .
- (١٦٦) الأشعري - الإبانة - ص ١٦٤ ، الأشعري - اللمع - ص ٥٣ ، الباقلاني - التمهيد - ص ٢٨١ ، الرازي معالم أصول الدين - ص ٨٩ .
- (١٦٧) القاضي عبيد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٤٤٤ .
- (١٦٨) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٨٣ ، الأمدى - غاية المرام - ص ٢٢٠ ، الأيجي - المواقف - ص ٥١٦ ، د - الير نصري نادر - فلسفة المعتزلة - ج ٢ - ص ٦٤ ، ٦٥ .
- (١٦٩) القاضي عبد الجبار - للمغنى ج ٦ ، ص ٢٢٠ ، ج ٨ ص ٢٩ ، الجويني - الارشاد - ص ٢٤٣ ، الأيجي - للمواقف - ص ٥٢٧ .

- (١٧٠) سورة الحديد (١ - ٢) .
- (١٧١) الأشعرى ، الأمانة ، ص ١٩٤ ، الجويني ، الإرشاد ، ص ٢٤٦ .
- الشهرستاني ، نهاية الاقدام - ص ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، الرازي ، المحصل - ص ٢٨٩ .
- (١٧٢) الباقلاني - الانصاف ص ٢٣٠ ، الأمدي - غاية المرام - ص ٦٦ ، ٦٧ .
- (١٧٣) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٢٥٥ ، ٢٥٦ .
- (١٧٤) الرازي - المحصل - ص ٢٨٦ .
- (١٧٥) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٢٥٥ - ٢٥٦ .
- (١٧٦) الباقلاني - التمهيد - ص ٢٨٢ .
- (١٧٧) الأمدي - غاية المرام - ص ٦٨ ، ٦٩ .
- (١٧٨) الرازي - المحصل - ص ٢٨٧ .
- (١٧٩) سورة الققرة من الآية (٧) .
- (١٨٠) الأشعرى - مقالات الاسلاميين - ج ١ - ص ٢٢٤ ، ٢٢٥ .
- (١٨١) الخياط - الانتصار - ص ١٢٤ .
- (١٨٢) الأبيجي - المواقف - ص ٩٢٤ ، ٩٢٥ .
- (١٨٣) الاسفراييني - التبصير في الدين - ص ٤٦ ، أيضا ده زهدي جاذاللاهوت
المعتزلة ، ص ١٠١ .
- (١٨٤) سورة الانفال - ٦٣ .
- (١٨٥) الأشعرى - مقالات الاسلاميين - ج ١ - ص ٢٢٦ .
- (١٨٦) المرجع السابق - ص ٣٢٤ .
- (١٨٧) الجويني - الإرشاد - ص ٢١٠ ، ٢١٣ ، الرازي - المحصل - ص ٢٨٧ .
- (١٨٨) سورة القصص (٥٦) ، الأشعرى - رسالة الى أهل الثغر - ص ٧٨ .
- (١٨٩) سورة السجدة الآية (١٣) .
- (١٩٠) سورة الأنعام من الآية (١٣٥) .
- (١٩١) الباقلاني - التمهيد - ص ٢٣٥ ، الجويني ، الإرشاد - ص ٢١٠ .
- البغدادي ، أصول الدين ج ١ ، ص ١٤٠ ، الأشعرى - الأمانة - ص ١٧٥ .

- (١٦٢) الأشعرى - الإبانة - ص ١٨٥ ، الجوينى - الأركان - ص ٢٥٤ .
- (١٦٣) البغدادي - أصول الدين ج ١ - ص ١٤٠ ، الجوينى - الأركان - ص ٢١٠ .
- (١٦٤) سورة الأنعام - ١٢٥ .
- (١٦٥) الأشعرى - الإبانة - ص ١٨٨ ، الباقلاني - الإصناف - ص ٣٠ ، الإيجي ، المواقف - ص ٥٢٥ .
- (١٦٦) سورة البقرة من الآية (٦٤) .
- (١٦٧) سورة النساء من الآية (٨٣٠) .
- (١٦٨) سورة النور من الآية (٢١) .
- (١٦٩) سورة الحجرات من الآية (١٧) .
- (٢٠٠) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٢٢ .
- (٢٠١) سورة الفاتحة الآية (٦) .
- (٢٠٢) سورة آل عمران الآية (٨٠) .
- (٢٠٣) الشهرستاني - نهاية الأقدام - ص ٨٨ ، الإيجي - المواقف - ص ٥٢٥ .
- (٢٠٤) الأشعرى - الإبانة ص ١٩٩ : ٢٠٠ ، الباقلاني - التمهيد - ص ٣٣٥ .
- (٢٠٥) سورة الأنعام من الآية (١٢٥) .
- (٢٠٦) سورة النحل من الآية (٩٣) .
- (٢٠٧) سورة المائدة من الآية (١٣) .
- (٢٠٨) الجوينى - الإرشاد - ص ٢١٣ .
- (٢١٠) الجوينى - العقيدة النظامية - ص ٥١ ، ٥٢ .
- (٢١١) الباقلاني - التمهيد - ص ٢٢٦ ، البغدادي - أصول الدين ج ١ - ص ١٤٠ .
- (٢١٢) الأشعرى - رسالة أهل الشر ، ص ٧٧ .
- (٢١٣) سورة الأعراف - ١٥٦ .

(٢١٤) سورة الأنبياء - ٢٣

- (٢١٥) الباقلائي - التمهيد - ص ٢٩٠ ، الايجي - المواقف - ص ٥١٨ ،
- حنا الفاخوري ، خليل الجبر - تاريخ الفلسفة العربية ، ج ١ - ص ١٦٣ ،
- زهدى جاد الله - المعتزلة - ص ٩٦ ، د. كمال اليازجي - معالم الفكر العربي في العصر الوسيط - ص ١٥٩ .

- (٢١٦) د. يحيى عويدي - دراسا تلى علم الكلام والفلسفة الاسلامية
- ص ١١٦ ، د. علي سامي النشار - نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ، ج ١ ،
- ص ٤٣٢ .

- (٢١٧) الخياط - الانتصار - ص ٨٩

- (٢١٨) الأشعري الابانة - ص ١٩٣

- (٢١٩) سورة الكهف من الآية (١٠١) .

- (٢٢٠) الأشعري - اللبح - ص ٩٧ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، الأشعري - رسالة الى
- أهل الثغر - ص ٨٤ : ٨٧ ، الباقلائي - التمهيد - ص ٢٩٣ .

- (٢٢١) الباقلائي - التمهيد - ص ٣٧ ، الايجي - المواقف - ص ٥١٨ ،
- السدوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ١٩٢ ، ١٩٣ .

- (٢٢٢) الباقلائي - الانصاف - ص ٧٠

- (٢٢٣) سورة البقرة - آية ٢٨٦

- (٢٢٤) سورة الروم - ٤١

- (٢٢٥) سورة الشورى - ٢٠

- (٢٢٦) الجويني - العقيدة النظامية - ص ٤٥ ، ٥٤ .

- (٢٢٧) راجع آراء الجويني في الفترة الحادية

- (٢٢٨) لباقلاني - التمهيد - ص ٣٠٧

- (٢٢٩) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٧٥ ، ٨٥ ، ٨٦ ، الرازي للحصل ،

- ص ٢٨٧ ، الأمدى - غاية اللرام - ص ٦٩ .

- (٢٣٠) الرازي - للحصل - ص ٢٨٧ .

- (٢٣١) الجويني - العقيدة النظامية - ص ٤٤ .

- (٢٢٢) الباقلاني - التمهيد - ص ٢٢٣ ، ٢٢٥ - رسالة الباقلاني - الإنصاف - ص ٢٢٨ ، ابن حزم - الفصل في الملل والنحل ، ج ٢ ص ٣٠ .
- (٢٢٣) سورة القمر (٤٩) .
- (٢٢٤) سورة الأعلى (٢) .
- (٢٢٥) سورة فصلت من الآية (١٢) .
- (٢٢٦) سورة الاسراء من الآية (٣٣) .
- (٢٢٧) سورة البقرة من الآية (١١٧) .
- (٢٢٨) الأشعري - الإبانة - ص ١٩٠ ، ١٩١ ، الأشعري - رسالة أهل الشر - ص ٧٩ .
- (٢٢٩) سورة القمر - ٥٢ ، ٥٣ .
- (٢٤٠) رواه معاوية بن عمرو بن سليمان الأعمش عن زيد بن وهب عبد الله بن مسعود رضي الله عنه .
- (٢٤١) الاسفراييني - التبيين في الدين - ص ٥٨ .
- (٢٤٢) الباقلاني - التمهيد - ص ٢٢٣ ، البغدادي - أصول الدين ج ١ ، ص ١٤٢ .
- (٢٤٣) الأشعري - الإبانة - ص ٢٠٣ - ٢٠٤ ، الباقلاني - التمهيد - ص ٢٣٢ ، ٢٣٣ البغدادي - أصول الدين ج ١ ص ١٤٢ ، الإيجي - المواقف - ص ٥٢٥ .
- (٢٤٤) سورة الأعراف - ٧ : ٢٤ - ٣٢ .
- (٢٤٥) الأشعري - الإبانة - ص ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، البغدادي - أصول الدين ج ١ ص ١٤٣ الإيجي - المواقف - ص ٥٢٦ .
- (٢٤٦) سورة الروم من الآية (٤٠) .
- (٢٤٧) الباقلاني - التمهيد - ص ٢٢٨ .
- (٢٤٨) المرجع السابق - ص ٢٣٠ ، الإيجي - المواقف - ص ٥٢٦ .
- (٢٤٩) الأشعري - رسالة أهل الشر - ص ٨١ ، الرازي - المجمل - ص ٢٨٨ ، المواقف ، ص ٥١٨ .

- (٢٥٠) الخطاط - الانتصار - من ١١٩ ، ١٢٤ ، ١٢٣ ، د : زهدى جار الله - المعتزلة ، من ٩٢ ، ٩٦ .
- (٢٥١) الأشعرى - الإبانة - من ٢٤٦ ، ٢٢٧ .
- (٢٥٢) سورة الأنعام من الآية (٥٩) .
- (٢٥٣) سورة الطلاق الآية (١٢) .
- (٢٥٤) الأشعرى - اللوح - من ٨١ ، الإجماع - رسالة أهل النظر - من ٨٢ ، الباقلاني - الانصاف من ٢٢٨ ، ٢٢٩ - الباقلاني - التمهيد من ٢٢٥ .
- (٢٥٥) الأشعرى - الإبانة - من ١٩١ ، ٢٣١ ، ٢٣٢ ، الأشعرى - رسالة أهل النظر - من ٧٩ ، الباقلاني - الانصاف - من ٦٩ ، ٧٠ .
- (٢٥٦) سورة الأعراف - ١٧٩ .
- (٢٥٧) سورة الأنبياء - ١٠١ .
- (٢٥٨) الأعراف من الآية (٣٠) .
- (٢٥٩) سورة التورى من الآية (٧) .
- (٢٦٠) الأشعرى - اللوح - من ٨٠ ، الأشعرى - الإبانة - من ٢٠٨ .
- (٢٦١) الأشعرى - اللوح - من ٨٢ ، الباقلاني - الانصاف - من ٢٢٩ ، الباقلاني - التمهيد - من ٢٢٧ .
- (٢٦٢) الرازى - المحصل - من ٢٨٩ ، الإيجى - المواقف - من ٥٢٧ .
- (٢٦٣) حنا الفاخورى ، د : خليل الجبر - تاريخ الفلسفة العربية - ج ١ ، من ١٦٣ ، د : زكى نجيب محمود - المقول واللامقول فى تراثنا الفكرى - من ١٢٣ .
- (٢٦٤) د : على سامى النشار - نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام - من ٤٢٤ ، د : فاروق حسن دسوقى - القضاء والقدر فى الاسلام ج ٣ - من ٨٥ .
- (٢٦٥) د : زهدى جار الله - المعتزلة - من ١٠٢ .
- (٢٦٦) د : البير نصرى نادر - فلسفة المعتزلة - ج ٢ من ٥٩ ، د : زهدى جار الله - المعتزلة - من ٩٢ ، د : أحمد محمود صبحى - الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى - من ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٧٥ .
- (٢٦٧) د : زكى نجيب محمود - للمقول واللامقول - من ١٢٢ .

- ... (٢٦٨) د. أحمد محمود صبحي - الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي -
 ص ١٧٨ .
- (٢٦٩) د. علي سامي النشار - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج ١ ،
 ص ٤٢٣ ، ٤٢٥ ، ٤٣٦ .
- (٢٧٠) د. عاطف العراقي - تجديد في المذاهب الفلسفية واللامية ، ص ١٨٥ ،
 د. عاطف العراقي ، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - ص ٢٥٩ ، ٢٦٠ ،
 د. سامي نصر لطوف - الحرية المسئولة في الفكر الإسلامي - ص ١١٥ ،
 د. أحمد محمود صبحي - الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي - ص ١٧٦ ،
 ١٧٧ ، د. كمال البازجي - معالم الفكر العربي في العصر الوسيط - ص ١٥٨ .
- (٢٧١) د. علي سامي النشار - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ج ١ ،
 ص ٣٦٧ .
- (٢٧٢) للرجع السابق - ص ٤٢٥ .

_____ الفصل الرابع _____

الغائية وارتباطها بمفهوم العدل الإلهي
عند الأمشاعرة

تمهيد

تبدو آراء الأشاعرة السابقة في الحرية مقدمة لآرائهم الخاصة في موضوع العدل الالهي والذي يمثل أساسا هاما لاستخلاص آرائهم حول موضوع الغائية ، من حيث انه اذا كان من خلال العرض السابق قد تاكد المفهوم القصدى للغائية عند الأشاعرة فلايد من النفاذ لآرائهم حول العدل الالهي ليتضح تصورهم عن توجه ذلك القصد الالهي ، حيث ان تناول موضوع العدل الالهي يتضمن توضيح آرائهم في مفهوم الخير والشر ، كذلك تبريرهم لوجود الشر ، وما يستتبعه هذا من القضاء الضوء على آراءهم حول علاقة الله بالانسان والتي لها أكبر أهمية في تحديد أبعاد التفسير الغائي عندهم ، ومعالج التصور الأشعري للعدل الالهي تتضح من خلال عدة نقاط تبدأ بخلافهم مع المعتزلة حول الحسن والقبح

والذى يكشف عن المفهوم الأشعري للخير والشر ذلك
المفهوم الذى مهدوا من خلاله لفكرتهم فى العدل الالهى
ومن ثم كان له أكبر الأثر فى تفسيرهم الغائى ، تم
آرائهم فى تنزيه الله عن فعل القبيح ، وقولهم أنه
لا واجب على الله وتقدمهم لآراء المعتزلة حول هذا
الموضوع ، كما أنه لكى تكتمل الرؤية بالنسبة لآراءهم
فى العدل الالهى كان لزاما التطرق الى آرائهم فى
العفو الالهى .

أولا : الخلاف المعتزلى الأشعري حول الحسن والقبح وارتباطه بالغائية :

عند تناول هذه النقطة يبدو واضحا أننا بصدد
موقفين مختلفين تماما ، فقد ربط المعتزلة بين مفهوم
الخير والشر أو الحسن والقبح وما يستتبع الفعل من
نفع أو ضرر عام ، فالخير عندهم هو ما يقود الى نفع
وقد لا يكون الخير أو الحسن لذيذا فى الحال ولكن
كونه يقود الى نفع أكبر أو مصلحة أعم فهو بهذا المعيار
يكون خيرا كذلك الشر أو القبيح هو ما يقود الى ضرر
بالرغم من امكانية كونه لذيذا فى الحال ، اذا فالمعيار
المعتزلى لما هو خير وما هو شر مرتبط بالنفع أو الضرر
من وجهة النظر البعيدة (١) .

كما أن الخير والشر عند المعتزلة صفات نفسية
للأفعال ، بمعنى أنها حقائق موضوعية ، فأتصاف العقل

بخاصية معينة يحدد بالضرورة كونه خيرا أو شرا. ومن ثم فإن العقل الانساني قادر على الحكم بحسن الافعال أو قبحها دون انتظار لورود الشرع لاثباتها بل ان الشرع يجيء ليخبر عنها بما يطابق التصور العقلي (٢) .

والمعتزلة حين ربطوا بين مفهوم الخير والشر في الافعال وبين مدى ما تحققه من نفع أو ضرر فقد مهدوا يدك للتفرقة بين ما هو خير أو شر بالضرورة العقلية الثابتة، وبين ما يكون الحكم عليه مرتبطا بمتغيرات ، فما يعزف بالضرورة العقلية وعلى شكل ثابت ككون الظلم قبيحا مثلا ، كذلك الكذب الذي لا غرض فيه ، فالقبيح المعنى يختلف عن غيره لأمر معقول يختص به الفعل ليكون قبيحا ، ومتى وقع الفعل على هذا الوجه فهو قبيح بالضرورة وتلك الضرورة لا تنفك عن الفعل متى وقع على هذا الوجه بأي حال من الأحوال ، فالظلم وهو لا نفع فيه ولا رفع ضرر هو قبيح بالضرورة ، كذلك الحسن المدرك بضرورة العقل كحسن انقاذ الفرقى مثلا (٣) .

ويؤكد المعتزلة على الثبات العقلي الضروري لتلك الأحكام ، فوقع الفعل على الوجه الذي يلزم كونه حسنا أو قبيحا يلزم اتصافه بتلك الصفة ، مثلما أن الارتباط بين السبب والمسبب ضروري ، يقول القاضي عبد الجبار في هذا المعنى ، « كما يستحيل حصول العلة ولا يوجب موجبها ، كذلك يستحيل حصول وجه القبح ولا يوجب كون الفعل قبيحا » (٤) ، كذلك على هذا المستوى من

التقييم الذى يستلزم القطع العقلى الضرورى بأن وقوع الفعل على هذا الوجه يكون قبيحا ، فهو بوقوعه على هذا الوجه يكون قبيحا أو حسنا بصرف النظر عن فاعله سواء كان الله أو الانسان (٥) ، وهذا الثبات الضرورى لم يمنع المعتزلة من الإشارة للاختلافات الجزئية بين الأفعال والمرتبطة بالظروف والأماكن والأوقات ، وهى من هذا المنطلق تختلف الأحكام فيها لأنها تتعلق بأشياء خارجة عنها ، وهى تعرف بنظر العقل كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع (٦) . كما أقر المعتزلة أيضا بأن هناك ما يعرف حسنه وقبحه بالشرع وحده مثل حسن الصوم وقبح ترك الفرائض وتلك الفروض الشرعية هى ما استثنى المعتزلة امكانية ادراك حسنه أو قبحه بالعقل وحده دون أمر الشرع بها أو نهيه عنها (٧) .

وتبدو آراء المعتزلة حول هذا الموضوع متفقة فى الكثير من الجوانب مع الموقف الفلسفى من حيث تقرير الفلاسفة لقدرة العقل على ادراك صفات موضوعية للأفعال تجعلها متصفة بكونها خيرا أو شرا ، وقد فرق الفلاسفة بين الخير المطلق والشر المطلق والخير والشر الممتزجين ، فالخير هو الوجود أو التوجه لبلوغ كمال الشئ أما الشر المطلق فهو العدم وهو غير موجود بل يوجد شر نسبى فهو بالقياس للفاعل قد يكون خيرا أما للمقابل فهو شر ويقال عنه معدم أو حابس لكمال عن مستحقه ويقال شر لمثل النقص الذى هو جهل والمضعف

والتشويه في الخلقة والآلام والغموم والشرك والظلم (٨) ، ومن هذا المنطلق يؤكد الموقف الفلسفي على أن الخير المطلق من حيث هو مطلوب العقل لذاته فهو مستحسن بالضرورة ، والشر المطلق مرفوض العقل بذاته فهو مستقبح بالضرورة أيضا ، دون انتظار اثبات الشارع لهذا المفهوم أو ذاك ، إذ أن تلك الصفات مدركة بالعقل كحسن الصفات الحميدة كالجود والكرم وقبح أضدادها والشرع يأتي ليستكمل تلك المفاهيم ويوضحها ويرشد العقول الجزئية لما خفى عنها ، والشرع في ذلك متفق ومكمل لما تقرر في العقول لا مخالف (٩) .

ويبدو الموقف الأشعري على الجانب الآخر مختلفا تماما ، إذ أن آراءهم تؤكد على الرفض التام لأي حقيقة موضوعية وراة اتصاف الأفعال بالحسن أو القبح ، ومن ثم فهذه الصفات لا يمكن ادراكها عقلا ، بل يأتي الشرع ليثبت كون الفعل حسنا أو قبيحا ، فالمعيار الأوحد لحسن الفعل هو أمر الشرع به أو نهيه عنه ، والدليل على أن كون الفعل متصفا بالحسن والقبح ليس لسبب ذاتي يختص به الفعل ، بل أن من الأفعال ما يبدو متساويا ومتماثلا ولكنه يكون في حالة حسنا وفي الأخرى قبيحا كالقتل ظلما والقتل قصاصا وجماع الزوجة والأمة والزنا مثلا ، فحسن الفعل وقبحه مرجعه حكم الشرع واخبار السمع أن هذا الفعل يستتبعه مدح وثواب فيكون حسنا وخيرا أو يستتبعه ذم وعقاب فيكون قبيحا

وشرأ ، دون أن يعنى هذا أن الشرع يمد الفعل بصفة زائدة تجعله في ذاته متصفا بالحسن أو القبح (١٠) ، ومن ثم فانه على هذا لا يكون هناك أى معنى للخير أو الشر الا فيما يتعلق بأفعال الانسان المكلف ، والشرع هو الذى يحدد هذا الحكم فقد يأتي بتحسين فعل يقبح مثله المساوى له في جملة أحكام الصفات النفسية (١١) .

ولم ينب الأشاعرة ارتباط الجسني والقبح في الأفعال بالنفع والضرر ، فقد ربطوا بين الجسني والقبح في الأفعال وبين ملائمتها لأغراض الفاعل أو منافعها له ، أو أن الفصل الجسني هو المرتبط باللذة لفاعله والقبح هو المرتبط بالألم لفاعله ، كذلك فالفعل الحسن هو صفة كمال والفعل القبح هو صفة نقصان ، وبهذا المفهوم يقر الأشاعرة أن العقل له تصور لتلك المعاني لا سبيل الى جعلها ، وإن كان هذا لا يعنى كونها حسنا أو قبحا موضوعيا في الأفعال بل هو وفقا لارتباطها بتلك العوامل النسبية فالحكم عليها نسبي أيضا من العقل وبالتالي فالحكم لا يصح الا من الشرع لأن تلك الصفات للأفعال لا تحمل أى حقيقة موضوعية ، وهكذا فان الحكم بالحسن والقبح لا يكون الا من الشرع ولا يصح الا على الفعل الانساني ولا يجوز بحال أن يخضع الفعل الالهي لمثل تلك الأحكام ، فإلله يتنزه عن النفع والضرر واللذة والألم فلا يحكم العقل على أفعاله (١٢) .

ويختلف الرازي عن هذا الرأي الأشعري إذ أنه أقر الحسن والقبح العقليين في أفعال العباد دون أفعال الله (١٣) ، فقد ذهب إلى أن معرفة أنه لنا محبوبا ومبغضا معرفة ضرورية ، فالمحبيب هو ما تميل إليه النفس لإفضائه للذة والسرور والمكروه انما يكون مكروها لإنتهائه إلى الألم ، فالمحبيب لذاته هو اللذة والسرور والمكروه لذاته هو الألم والغم (١٤) ومن هنا يؤكد الرازي أن هذا التصديق لا بد أن يكون مسيوفا يتصور عقلي ، فيارتباط الإحسان بحصول المنافع يؤكد على تصور العقل له ولا يرتباط الظلم بالآلام ، والغم يجعل تصور العقل له قبيحا ، وهكذا يخلص الرازي إلى أن القبح والحسن معان عقلية للأفعال الإنسانية ، أما اثبات الحسن والقبح للفعل الإلهي فهو ممتنع في رأيه وفقا لهذا التفسير (١٥) .

ويشير الرازي إلى أن ما يكون مكروها بالذات قد يكون سببا لحصول مطلوب بالذات والعكس صحيح فبعض المعاصي مثلا قد تكون مرتبطة بالليذة العاجلة ولكن توقع ما يفضي إليها من ألم العقاب يجعل العقل يرجح تركها طلبا للذة أعظم وبهذا يرد الرازي على قول القائلين بأن الحسن والقبح من الأفعال يتحدد بما يثيب عليه الشرع أو يعاقب به فقط ، بأن الاحتراز من ألم العقاب وطلب لذة الثواب يكون بمقتضى العقل (١٦) .

ووفقا لهذا يؤكد الرازى أن معنى الحسن والقبح
فى أفعال العباد يأتى وفقا لتصور عقلى ، وذلك التصور
ثابت فى العقل قبل ورود الشرع به (١٧) . ويؤكد
الرازى على اتفاقه مع آراء المعتزلة فى اثبات الحسن
والقبح العقليين فيما يتعلق بأفعال العباد دون أفعال
الله ، فيقول : « ان الذى يتخيله هؤلاء المعتزلة من
الحسن والقبح قد صدقوا فيه ، الا أن حاصله يرجع الى
الرغبة فى جلب المنافع ودفع المضار ، وبلا كان هذا
ممتنع الثبوت فى حق الله تعالى كان اثبات الحسن
والقبح فى أفعال الله وفى أحكامه محالا باطلا» (١٨) .

ويشير الرازى الى التوكيد على ثبوت معانى الحسن
والقبح فى أفعال العباد بالعقل الا أن هذا لا يعنى كونهما
معانى بديهية ، بل أن تحديدتهما يستلزم كشف وجوه
دقيقة غامضة لا تيسر الا للخواص من الناس (١٩) .

نقد الأشاعرة لأدلة المعتزلة على الحسن والقبح العقليين :
وقد حشد الأشاعرة العديد من الحجج لهدم القول
بالحسن والقبح العقليين :

١ - فرفضوا قول المعتزلة بأن الحسن والقبح معنيان
بديهيان مدركان بضرورة العقل واجماع العقلاء ،
مستدلين على هذا الرفض بأن خصوم المعتزلة
- وهم عقلاء - لم يقرروا بهذا الرأى فكيف لهم أن

يدعوا الضرورة والاجماع (٢٠) ، كما أن الاجماع لا يؤدي الى اقرار الضرورة البديهية ، فاجماع العقلاء على حدوث الغالم ووجود الصانع لا يفضي الى القول أن ادراكهما بديهى (٢١) .

٢ - يؤكد الأشاعرة على أن القول بأن الحسن والقبح صفات ذاتية للأفعال يكشف عن قصور فى الفهم وتحكم غير معقول ، اذ أن الفعل قد يبدو قبيحا وان كان فى حقيقته يحسن شرعا كذبح البهائم مثلا فان الله يثيب عليه ، فكيف يكون الحسن والقبح صفات ذاتية فى الأفعال ؟ (٢٢) .

٣ - يشير الأشاعرة الى أن الأحكام العقلية على الافعال بالحسن والقبح غير ممكنة ، نظرا لاستحالة الحكم العقلى الانسانى على الأفعال بشكل موضوعى ، فالحسن والقبح لا يعنيان عند الانسان سوى ما يرتبط بنفعه ويلائم غرضه أو ما يخالفه ، ومن ثم فان القول بمفهوم ثابت حقيقى وموضوعى يضيف على الفعل صفة الحسن أو القبح هو أمر غير متاح نظرا لنسبية تلك الأحكام واختلافها من شخص لآخر (٢٣) . وما يوضح كون الحسن والقبح فى الأفعال أمرا نسبيا نسخ الشرائع لبعض ما تأتى به من أحكام (٢٤) ، كذلك تحسين بعض الأفعال التى تقبح فى العادة كالكذب مثلا من أجل حماية نبي من ظالم يريد قتله (٢٥) .

٤ - مما استدل به المعتزلة على كون الحسن والقبح معاني موضوعية للأفعال معقولة للإنسان ، كون الإنسان لديه ميل للحكم على بعض الأفعال بالحسن والبعض الآخر بالقبح ، فالإنسان إذا كان له هدف ويستطيع الوصول إلى هدفه بالصدق دون اللجوء للكذب مال بفطرته إلى سلوك طريق الصدق ، وقد رفض الأشاعرة هذا التفسير بل ردوا هذا السلوك إلى العبادة التي أقرت لدى الإنسان الميل إلى الصدق (٢٦) كما رفض الأشاعرة أيضا التفسير المعتزلي لميل الإنسان الفطري لانقضاء الفرقى والهلكى وإن لم يرتبط ذلك بتوقع جزاء ، والعقل يفعل هذا ولو لم يبلغه الشرع ، وينهيب الأشاعرة لتفسير هذا السلوك الإنسانى بأن العادة قد وقرت فى نفس الإنسان ارتباط مثل هذه الأفعال بتوقع المدح والثناء وهو لذيد والإنسان يميل بطبعه للذيد فيندفع للفعل تحت هذا الوهم ، كما أنه تدفعه أيضا رقة الجنسية أى تخيل نفسه فى ذات الموقف فيندفع للانقضاء (٢٧) - ويؤكد الأشاعرة على أن رسوخ تلك المعانى إنما يأتى من العادة والتلقين فالإنسان لو وجد منذ نشأته منعزلا دون أن يعلم شيئا عما يحسن أو يقبح فانه يصبح عاجزا تماما عن ادراك أى معنى للحسن والقبح (٢٨) -

٥ - ويستدل الأشاعرة علي قصور العقل الانساني عن الحكم الموضوعي بحسن الأفعال أو قبحها ، بأن الانسان نتيجة لأن حكمه علي الأشياء يرتبط بالعادات المتكونة لديه عن مدى اللذة أو الألم الذي تسببه له أشياء معينة فانه قد يقع في أخطاء ، فمثلا قد يخشى الانسان من الحبل المبرقش لارتباطه عنده بالحية . اذ أن العادة تولد لدى الانسان ارتباطا شرطيا بين الأشياء وبين معنى الحسن أو القبح وهذا دليل على أن تلك الصفات ليست موضوعية في الأشياء ومن ثم فإن الحكم العقلي يكون مشوشا (٢٩) :

٦ - ويبقى أكبر اعتراض أمام الأشاعرة وهو أن أقوالهم تؤدي إلى إسقاط أى معنى للخير والشر ويجوز على هذا أن يتحول ما هو خير إلى شر والعكس صحيح ، ما دام المعيار الموضوعي مفقودا وبذلك تستوى كل الأفعال من حيث كونها خيرا أو شرا ، فيحتمل أن يصبح الكذب حسنا اذ لا يسلم أن يقع هذا الاحتمال مادام جائزا ، وعليه يتعذر علينا أصلا أن ندرك ما يخاطبنا به الشرع عند وروده (٣٠) . كما يتعذر قياس فعل علي فعل وتستحيل الأحكام الشرعية المستنبطة من الأصول (٣١) . ولعل تلك الحجة هي التي دفع اليرازي للمقول بالحسن والقبح العقليين في الفعل

الانسانى وان منعه فى الفعل الالهى (٣٢) ، ويشير
الأشاعرة الى أنه لا مجال للقول بالتحسين والتفبيح
العقلى الا قاده هذا الى الحكم على بعض الأفعال
الالهية بالقبح ، اذ أن الله تعالى قد يكلف ما لا يطاق
ويبتدىء العباد بالايام وكل هذا قبيح منا كذلك
فان الاغراق والاهلاك هو من الله تعالى ، فاذا كان
للحسن والقبح معنى موضوعى يعقل فان هذه
الأفعال تكون قبيحة منه تعالى الله عن ذلك (٣٣) ،
ولعل الأشاعرة يردهم هذا قد أتوا بالسبب الأساسى
فى نفيتهم للحسن والقبح العقلى ، وهو الخلاص
من اشكال وجود الشر فى العالم .

وقد تعرضت آراء الأشاعرة للكثير من أوجه النقد
فالقاضى عبد الجبار يرفض تلك التفرقة الأشعرية بين
الفعل الالهى والفعل الانسانى ، فالفعل انما يحسن أو
يقبح لوقوعه على « وجه معقول » ، بصرف النظر عن
فاعله (٣٤) ، والله تعالى بما يملك من قدرة على
التعويض فانه يحسن منه الايام والاماتة والاغراق ،
واهلاك الزرع ، فتلک الأفعال انما تحسن من الله لتلك
العلة التى هى مققودة فى حقنا ومن ثم فان مثل هذه
الأفعال تقبح من الانسان اذا فعلها (٣٥) .

ويؤكد القاضى عبد الجبار أن الله يأمر بفعل ما
لأنه حسن وليس يكون الفعل حسنا لأن الله أمر به ،

ونفس الحال في القبح ، فالله تعالى ينهى عن القبح وليس يقبح الفعل لمجرد النهي عنه (٣٦) اذ انه لو كان الفعل انما يقبح ويحسن للأمر به والنهي عنه لجاز أن يكون أمرا بما ليس حسنا وناهيا عما ليس قبيحا ، ثم يصبح حسنا عندما يأمر به أو قبيحا عندما ينهى عنه ، وبهذه الحجة يكون القول الأشعري ساقطا من كل وجه في رأى القاضى (٣٧) اذ قال تعالى « ان الله يأمر بالعدل والاحسان » (٣٨) وقوله : « وينهى عن الفحشاء والمنكر » (٣٩) .

كما وجه ابن رشد نقده لآراء الأشاعرة حول نفى الحقيقة الموضوعية للخير والشر ، مؤكدا على غرابة هذا القول على العقل والشرع معا ، فقولهم بأن مفهوم الخير والشر هو في الشاهد بخلاف الغائب هو قول قد صرح الشرع بعكسه ، كما يرى أن قول الأشاعرة بقصر مفهوم الخير والشر في الأفعال على مدى مطابقتها لأوامر الشرع ونواهيه فقط هو قول في غاية البشاعة ، اذ انه يؤدى الى تجويز اعتبار الكفر والظلم والشرك خيرا لو لم يأت الشرع بتقبيحهم ومثل هذا القول هو هدم لمصادقية العقل والشرع جميعا (٤٠) .

والحق أن الأشاعرة ما ذهبوا الى نفى الحسن والقبح العقليين الا للخلاص من أشكال تبرير وجود الشر - ذلك التبرير الذى يصبح متعذرا وفقا لآرائهم فى رفض أى

فاعلية في العالم لغير الله - فهم بنفسيهم أى حقيقة موضوعية للخير والشر قد أسقطوا عن انفسهم تلك المطالبة (٤١) وهم بهذا قد مهدوا لمفهومهم الخاص للعدل الالهي (٤٢) دون الدخول في محاولة لتبرير وجود الشر في العالم ، كذلك فانهم مهدوا لرأيهم الخاص في العناية الالهية متجنبين الانزلاق للقول بأى قوى مؤثرة في العالم غير القدرة والارادة الالهية ، وأن كانت آراؤهم حول نفى الحسن والقبح العقليين هى ارهاصا لتفريغهم التفسير الغائى للعالم من أى معنى خيرى بالمعنى المعقول ، فوفقا لآرائهم تلك يصبح من المتعذر القول بأن الغائية القصدية عندهم تعنى توجيه الارادة الالهية لمتغيرات العالم بما يحقق نفع المخلوقات على أحسن وجه ممكن ، إذ أن التفسير الغائى للوجود بهذا المعنى يستلزم الاقرار بوجود معنى حقيقى للخير والشر ، وهو ما رفضه الأشاعرة ، مؤكدين على أنه ليس ثمة معنى للخير سوى ارادة الله للشئ ، فنفاذ المشيئة الالهية هو الخير الأقصى فى ذاته ، فالمفهوم الغائى عندهم وفقا لآرائهم فى الحسن والقبح لا يمثل ذلك التصور للعالم القائم على أساس أخلاقى والذى يؤكد على توجيه العالم للخير بمعناه الحقيقى المعقول كما يبدو من آراء المعتزلة والفلاسفة ، وهكذا يمكن القول بأن الأشاعرة قد تمكنوا بآرائهم فى نفى الحسن والقبح العقليين من أن يسقطوا - وبضربة واحدة - أى احتجاج على العدل

الالهى من منطلق وجود الشرف فى العالم ، مع احتفاظهم
فى ذات الوقت بمبدأهم الأصيل فى أن الله هو صاحب
الفاغلية الوحيدة فى الوجود ، ولكن الى أى مدى نجحوا
فى الحفاظ على التصور المقبول والحقيقى للفعل
الالهى ؟

**ثانيا : المفهوم الأشعرى لتنزية الله عن فعل القبيح
وأثره على مفهومهم للغائية :**

اتفق كل من المعتزلة والأشاعرة على أن الله تعالى
لا يفعل القبيح ولا يتحل بواجب إذ أن المسلمين كلهم
أجمعوا على ذلك (٤٣) ، وبالرغم من الاتفاق الظاهرى
بين كل من الفريقين ، فما أبعد الشقة بين تفسير كل
منهما لقوله ، بحيث يتضح فى النهاية أن كلا منهما قد
ذهب الى معنى يختلف تماما عن الطرف الآخر ، ويأتى
رأى كل من الطرفين حول هذا الموضوع امتدادا لرأيه
فى التحسين والتقييح للأفعال ، فالمعتزلة وفقا لموقفهم
المؤكد على تحسين الأفعال أو تقييحها بالعقل فقد نشؤوا
عن الله فعل القبيح بمعنى أن ما يقبح من الأفعال فهو
يتركه وما يجب عليه فهو يفعله ، بينما ينفى الأشاعرة
عن الله فعل القبيح من منطلق أن كل ما يضدر عن الله
من أفعال فهو خير لأنه من فعل الله وليس لصفة ذاتية
يختص بها الفعل (٤٤) -

وقد اختلف كل من الفريقين حول معنى الظلم والظالم ، يشير البغدادى الى أن معنى الظلم فى اللغة هو وضع الشيء فى غير موضعه أو يكون بمعنى المنع أو الانقاص (٤٥) كقوله تعالى : « كلتا الجنةين آتت أكلها ولم تظلم منه شيئا » (٤٦) . بينما يذكر القاضى عبد الجبار مفهومه المعتزلى للظلم فيقول : « ان الظلم هو كل ضرر لا نفع فيه و لا دفع ضرر ولا استحقاق ولا الظن للوجهين المتقدمين ولا يكون فى الحكم كأنه من جهة المضرور منه ولا يكون فى الحكم كأنه من جهة غير فاعل الضرر » (٤٧) . كذلك يقرر الأشاعرة أن معنى الظالم هو من قام به الظلم بينما يؤكد المعتزلة على أن معنى الظالم هو فاعل الظلم (٤٨) .

الموقف المعتزلى : وفقا لآراء المعتزلة فى الحسن والقبح العقلى فانهم ينفون صدور الفعل القبيح عن الله تعالى مع توكيدهم على المعنى الموضوعى الحقيقى الذى يتسم الفعل بكونه خيرا أو شرا ، وقد أقام المعتزلة قولهم فى تنزيه الله عن فعل القبيح انطلاقا من أنه تعالى غنى على الاطلاق فهو حى لا تجوز عليه الحاجة ، فالحاجة لا تجوز الا على جسم ذى شهوة ونفار ، فهو تعالى الغنى عن كل الحاجات ، القادر على الاستغناء بفعل الحسن عن فعل القبيح مع علمه بقبح القبيح ، ومن كان هذا حاله فهو لا يفعل القبيح ولا يختاره أبدا (٤٩) .

ويوجه ابن تيمية نقده لقول المعتزلة بأن الله تعالى يترك فعل القبيح لقبحه ويفعل الواجب ، لأن هذا في رأيه يعنى أنهم حرموا على الله تعالى وأوجبوا عليه من الأفعال مثلما هو واجب ومحرم على العباد ووصفهم بأنهم « مشبهة الأفعال » وهو ما لا يليق في رأيه لأن الله تعالى منزّه عن التشبيه بالعباد في الأفعال مثلما هو تعالى منزّه عن ذلك في ذاته وصفاته (٥٠) .

وبالرغم من أن المعتزلة قد أجمعوا على أن الله تعالى لا يفعل القبيح أبدا إلا أن النظام قد ذهب إلى أبعد من هذا - واتفق معه في هذا الاسوارى والجاحظ - حيث قال بأن الله تعالى لا يقدر على فعل القبيح مشيرا إلى أن القول بأن الله يقدر على القبيح يعنى أنه يجوز منه فعل القبيح ، وهذا التجويز يعنى نقصا وضعفا يناقض ماهية الله تعالى المنزهة عن كل نقص أو ضعف ، إذ أن القدرة على فعل الشر لا تكون إلا في جسم ذي آفة والله تعالى منزّه عن الجسمية (٥١) .

وقد خالف النظام ومن تابعه في هذا القول باقى أصحابه ، إذ أنهم أقروا قدرة الله على ما لو فعله لكان قبيحا إذ أن القادر على العدل لا بد أن يكون قادرا على الظلم ، والقادر على الصدق لا بد أن يكون قادرا على الكذب فمن لا قدرة له على الكذب والظلم لا قدرة له على الصدق والعدل (٥٢) .

ويؤكد القاضي عبد الجبار على أن الاقتدار على الفعل القبيح ليس صفة نقص ، كما أن الله تعالى قد تمدح بتركه لفعل الظلم وهذا التمدح لا يكون إلا مع الاقتدار عليه (٥٣) ، ويستشهد بقوله تعالى : «ولا يظلم ربك أحدا» (٥٤) وقوله كذلك : «ان الله لا يظلم مثقال ذرة» (٥٥) .

ويشير القاضي عبد الجبار الى أن القول بعدم قدرة الله على فعل الظلم والكذب ، فانه يكون بهذا أضعف القادرين منا أقدر من الله تعالى عن ذلك ، كما أنه في رأى القاضي انه لا مجال للقول بأن تقرير قدرة الله على ما لو فعله لكان قبيحا يؤدي الى أنه يصدر عنه القبيح ، إذ أن القدرة على شيء لا تعنى وقوعه لا محالة (٥٦) . كما يشير الرازي الى أنه حتى من وجهة النظر المعتزلية فانه يكفي القول بمتع صدور القبيح عن الله لجهة الداعي ، وليس هتاك ما يدعو الى ما ذهب اليه النظام ومنعه من جهة القدرة (٥٧) .

كذلك يرى القاضي عبد الجبار أن قول النظام بعدم قدرة الله على الظلم والكذب والقبيح يشبه آراء الجبرية الذين نفوا قدرة الله على الانفراد بفعل القبيح وان كان يخلفه كسبا للعياد ، ولكنه يفوق بين النظام الذى لم يقل بأن الله يفعل القبيح وبين الجبرية الذين أضافوا لله كل قبيح (٥٨) .

وقد أكد أغلب المعتزلة على أن الظلم والكذب مقدور لله تعالى ولكنه لا يفعله أبداً لأنه لا يختاره أبداً ، فهو منزّه عن اختيار كل قبيح أو فعله وذلك لعدمه تعالى وعلمه وحكمته - (٥٩).

نقد الأشاعرة للمفهوم المعتزلي لتنزيه الله عن فعل القبيح :

رأى الأشاعرة أن الطريق الذي سلكه المعتزلة لاثبات أن الله تعالى منزّه عن فعل القبيح قد قادهم الى التخطي اذ ان القائلين متهم بقدره الله على الظلم والكذب أصبح لزاماً عليهم تفسير آرائهم تلك والتي يرى الأشاعرة أنها جاءت مشوشة مختلطة ، فأبو الهذيل قد أحال وقوع الظلم والكذب منه تعالى وهو بهذا قد ناقض اذ كيف يكون المقدور محالاً ، كما أن بشر بن المعتمر ناقض أيضاً عندما قال أن الله تعالى قادر على تعذيب الأطفال ولكن لقبح هذا فلو عذبهم لكانوا بالثقلين مستحقين للعذاب (٦٠) - وهو بهذا قد ناقض اذ كيف ينقلب الظلم عدلاً (٦١) ؟ كما عاب الأشاعرة أيضاً قول أبي جعفر الاسكافي بأن الظلم لا يقع من الله الا على الأجسام وهي معرأة عن العقول اذ انهم فسروا هذا للعقول بأن الله افعالاً يحسن منه الظلم للأطقيان والجانين (٦٢) - ويرد الخياط على هذا الاتهام شارحاً قول الاسكافي من حيث أنه رأى أن خلق الله للعقول

ففي الأجسام يدل على انعام الله عليها ورحمته بها ، وما دل على الانعام في نفسه لا يجوز أن يجمع وقوع الظلم منه ، لهذا قال بأن وقوع مقدور الله من الظلم لا يكون الا والأجسام معرأة عن العقول (٦٣) . كما ذكر الأشاعرة أن أبا موسى المردار كان يقول أن الله قادر على الظلم والكذب وإذا وقع منه ذلك كان الها ظالما كاذبا غير مستحق للشكر والعبادة (٦٤) ، ويدافع الخياط عن رأى أبى موسى المردار مؤكدا أن قوله هو الحق ، اذ انه قال بأن الله قادر على الظلم والكذب وإذا وقع منه فالعقل يحكم بقبح هذه الأفعال ، ولكن كما لا يليق أن نقول عن الرجل الصالح منا أنه يجوز منه أن يفسق ويزنى ، فالاجدر ألا نقول يجوز من الله الظلم والكذب (٦٥) . ويرى الأشاعرة أن موقف الجبائيان من هذه النقطة أكبر دليل على مدى تخبط المعتزلة اذ أنهما مع قولهم بقدرة الله على الظلم والكذب ، فقد رأيا التوقف عن الرد على تساؤل ماذا يكون القول اذا وقع مقدور الله من الظلم والكذب (٦٦) .

آراء الأشاعرة : وقد رأى الأشاعرة أن المعتزلة بقولهم بالحسن والقبح العقلي قد ذهبوا الى مثل هبذا التخبط ، وأن المخرج من هذا هو القول بأن الله تعالى قادر على كل المقدورات وكل مقدور له لو وقع منه لم يكن ظلما (٦٧) ، وقد استطاع الأشاعرة تقديم أدلتهم على هذا الرأى وفقا لأرائهم في الحسن والقبح :

١ - فهم يربطهم لمفهوم الحسن والقبیح من الأفعال بمدى تحقق الغرض منه أى انتفاع الفاعل أو ضرره من جراء الفعل فقد أصبح من اليسير عليهم التذليل على أن كل مقدور لله لو فعله لا يكون قبيحا منه ، اذ أن الله تعالى لا ينتفع ولا يتضرر تقدس عن ذلك ، ولا يقال عن فعله الا أنه حسن (٦٨) ، وهذا الرأى للأشاعرة قد يقود الى القول بأن الله لا يحسن منه فعل أيضا اذ أنه لا ينتفع ولا يتضرر ، ويقول الجوينى رأيا يعبر به عن مدى ما ذهب اليه الأشاعرة فى تفریغ الخير والشر من أى معنى : « لولا أنه شاع فى ألفاظ عصبية الحق أنه خالق الخير والشر ، لكان سر التوحيد يوجب أن يقال ليس فى أفعاله خير ولا شر » (٦٩) -

٢ - وفقا للرأى الأشعرى القائل بأنه لا صفة ذاتية للفعل توجب كونه حسنا أو قبيحا بل انما هو يحسن أو يقبح وفقا لما أمر الشرع به أو نهى عنه ، فهم بقولهم هذا قد مهدوا لاثبات أن الله لا يقبح منه وقوع أى مقدور من مقدوراته اللامتناهية ، اذ انه تعالى ليس فوقه أمر ولا ناه ، ولا يوجد من يجد له الحدود فهو مالك الملك يتصرف فى ملكه كما يشاء ، فلا يقال عن أى فعل

من أفعاله انه ظلم ، لأن من يتصرف في ملكه
لا يكون ظلما (٧٠) .

ويوجه القاضى تقده لتلك الحجة الأشعرية على
أساس أنه اذا كانت الأفعال لا تقبىح من الله تعالى
لأنه ليس فوقه ناء ينهاء ، فاته وغفا لهذا فانه
تعالى لا يحسن منه فعل أيضا نظرا لاقتدار
الأمر (٧١) ثم يؤكد القاضى عبد الجبار رفضه
لقول الأشاعرة بأن المالك له أن يتصرف في ملكه
كما يشاء لا يقبىح منه فعل ، معلنا رأيه المعتزلى
الجرىء بأنه لا يقر أن للمالك أن يفعل ما يشاء
بلا رعاية للصالح فالمالك ليس له أن يفسد ملكه ،
ولو جوزنا هذا لا نهدم أى أساس للعدل والمفهوم
الخير والشر (٧٢) .

٣ - ويشير الرازى الى أن الفعل القبيح يعنى أن يكون
بحال يستلزم ذم فاعله ، وهذا محال فى حق الله
تعالى ، لأن الذم يعنى أن يتألم قلب المذموم من
جرائه ، وليس وراء الذم معنى آخر غير هذا ، اذا
فالذم محال فى حق الله تعالى ، كما أن حصول
ماهية الذم يتنافى مع ماهية الالوهية المنزهة عن
كل نقص ، فمحال أن يتحقق معنى الذم فى حق
الله تعالى ليس لكونه فعل الفعل القلانى أو ترك
الفعل القلانى بل لكونه الها وبهذا يكون معنى انه
لا يفعل القبيح (٧٣) .

٤ - تأتي آراء الأشاعرة في نفى معنى القبيح عن الفعل الإلهي متسقة مع آرائهم في الفعل الإلهي والكسب الإنساني حيث يؤكد الأشعرى على أن الله تعالى يكون منه الشر خلقا وهو عادل به (٧٤) . كما يؤكد الأيجي على أن الله خالق الخيرات والشرور كلها ولكن لا يطلق عليه لفظ الشرير أما لأن ذلك غير مستحب أو لعدم التوقيف من الشرع وأسماء الله تعالى توقيفية (٧٥) . وكون الله خالقا للشيء لا يعنى إطلاقا أنه يفعل الظلم والعبث ، إذ أن الظلم والعبث لمن خلق الظلم والعبث له ظلما أو عبثا ، أي أنها معان تتعلق بكسب الإنسان وليس خلق الله (٧٦) ، ويوجه القاضي عبد الجبار نقده لهذا التفسير الأشعرى من منطلق رفضه أساسا لفكرة الكسب الأشعرية أو أن الله يخلق الظلم في العباد (٧٧) ، مؤكدا على أن تلك الآراء من جانب الأشاعرة تسد طريقة العلم بعديل الله وحكمته ، مؤكدا أن الظلم له مفهوم عقلي يرتبط بوقوع الفعل على وجه معين دون نظر لفاعله ، ومن جوز وقوع الظلم القبيح من الله تعالى فهو خارج عن حد الإسلام لا ينفعه أن يهرب من الاشكال ظاهريا بمنع اجراء اللفظ عليه تعالى (٧٨) .

٥ - ذهب كل من الشهرستاني والآمدی لتفسير وجود

الشر وتنزيه الله عن فعل القبيح الى رأى مستمد من تفرقتهم بين الفعل الالهي والكسب الانساني، اذ انهما رأيا أن فاعلية الله في العالم هي فاعلية ايجاد وتخصيص بالأوقات والأوضاع والأشكال، وهي من حيث هي كذلك لا توصف بأنها شر، قاله وان كان فاعلا للأمراض والأوبئة وغيرها الا أنها من حيث تعلقها بقدرة الله واراדתه ليست شرا، اذ أن الشر ليس وصفا ذاتيا للفعل ولا هو في نفسه معنى وجودي بل معنى نسبي وأمر اضافي (٧٩) .

٦ - ساق المعتزلة حجة قوية للتدليل على آرائهم، اذ انهم أشاروا الى أن القول بأن الفعل انما يحسن لكون الله فاعله دون أن يكون له صفة موضوعية تجعله كذلك، يعد تمهيدا لتجويز صدور كل ما يمكن من الله تعالى بما في ذلك الأمر بالمعاصي والقبائح، وكذلك لا تبقى ثقة في وعده وووعيده، ولجاز أن يبعث رسولا كاذبا ويؤيده بالمعجزات، ولجاز عليه الكذب أيضا، تعالى الله عن ذلك (٨٠) .

وقد كان لزاما على الأشاعرة أن يوضحوا موقفهم حول هذه النقطة، فقالوا ان الله تعالى قد يأمر بما حكم من قبل بالنهاي عنه وكان في حكم المعاصي والمقبحات واذا فعل لصارت مستحسنات ولم يكن عليه

اعتراض (٨١) ، أما الكذب فقد أحالوا أن يوصف الله تعالى بالكذب ليس لأن الكذب قبيحا منه ، بل لأن وصف الصادق هو من صفات ذاته ومن كان صدقه من صفات ذاته استحال عليه الكذب ، مثلما يكون وصف عالم وقادر * وهما من صفات ذاته - تحيلان وصفه تعالى بالجهل والعجز (٨٢) .

ان الخلاف المعتزلى الأشعرى حول مفهوم انتفاء الشر عن الفعل الالهى ، بكل ما يحمله من دلالات ونتائج ، انما يرجع الى ذلك الخلاف الأصيل بين كل من الفريقين حول علاقة الله بالعالم والانسان فبينما يعرض المعتزلة دائما على التوكيد على مفهوم العدل الالهى ، وبالتالي يكون اهتمامهم الشديد بالتوكيد على تنزيه الله عن كل ظلم - بذلك المفهوم المعقول للظلم - نجد الأشاعرة على الجانب الآخر شديدى الحرص على تأكيد السيادة المطلقة لله على العالم ، ولعل الرواية المذكورة عن لقاء القاضى عبد الجبار المعتزلى وأبى اسحاق الاسفرايينى عندما تقابلا فبادره القاضى قائلا « سبحان من تنزه عن فعل الفحشاء » فزد الاسفرايينى من فوره : « سبحان من لا يقع فى ملكه الا ما يشاء » لعل تلك الرواية (٨٣) لها دلالتها فى توضيح الخلاف بين كل من الموقف المعتزلى والموقف الأشعرى ، فالمعتزلة ينزهون الله عن فعل القبيح ، مع توكيدهم على الحقيقة الموضوعية لكون الفعل شرا بصرف النظر عن فاعله ومن

ثم سوف يصبح لزاما عليهم تقديم تبريرا لما يبدو أنه شر أو ظلم في الفعل الالهي ، وقد خاض المعتزلة هذا الطريق حتى نهايته ليخلصوا بالعدل الالهي على أسمى صورته ، بينما اختصر الأشاعرة الطريق ، اذ انه وفقا لمقدماتهم فان كل ما يصدر من الله فهو عدل منه ، دون الدخول في محاولة تبرير ما يبدو شرا من أفعاله .

وآراء الأشاعرة حول مفهومهم الخاص لتنزيه الله عن فعل القبيح توضح أبعاد التفسير الغائي عندهم فهم بهذا يقدمون مفهوما خاصا أيضا للعناية الالهية ، فتقريرهم للعناية الالهية لا يستلزم وفقا لآرائهم تلك تقديم أى تفسير لوجود الشر في العالم اذ أن كل ما يصدر عن الله فهو عدل من مقتضى انه يتصرف في ملكه بما يشاء دون التقيد بالتوكيد على أن توجيه الله القصدي لمتغيرات العالم يخلو من الشر بمعناه المعقول .

ثالثا : تقرير الأشاعرة انه لا واجب على الله وتأثير ذلك على فكرتهم في الغائية :

يبدو وفقا لما سبق عرضه من آراء كل من المعتزلة والأشاعرة خلافاهما العميق على مفهوم العدل الالهي يذكر البغدادى معنى العدل عند الأشاعرة فيقول أن العدل عندهم هو ما للفاعل أن يفعله وبهذا تكون كل أفعال الله تعالى عدلا وهو عادل عدلا في كل ما يكون منه حتى كسب العباد من الكفر والمعصية ،

فهذا عدل منه تعالى خلقا وظلما وجسورا ممن اكتسبها (٨٤) أما المعتزلة فتعريفهم للعدل الالهي يختلف ، ويذكر القاضي قولهم فيشير الى أن العدل عندما يواد به وصف الفعل فهو كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به غيره وإن كان القاضي يرى أن التعبير الأدق عن مفهوم العدل هو : توفير حق الغير واستيفاء الحق منه ، كما أن القول بأن الله تعالى عدل حكيم يعنى انه لا يفعل القبيح ولا يختاره ولا يعمل بالواجب وكل أفعاله حسنة (٨٥) :

وبهذا الاختلاف في تعريف معنى العدل يبدو الشق بعيدا بين كل من وجهتي النظر حصول مفهوم العدل الالهي والذي يوضحه ابن تيمية بأن الأشاعرة رفضوا أى معنى لايجاب الله على نفسه وتحريمه عليها سوى اخباره بوقوع الفعل أو عدمه ولا معنى بفد هذا لايجاب أو تحريم بينما يقول عن المعتزلة أنهم أوجبوا على الله من الأفعال ما يظنونته واجبا عليه وحرموا عليه ضده وفقا لأرائهم فى أن ما يحسن من الله يحسن من العبد والعكس كذلك (٨٦) .

والحق أن المعتزلة وفقا لتقريرهم لوجود حقيقة موضوعية على أساسها يتصف الفعل بكونه حسنا أو قبيحا ، كذلك تنزيههم الله عن فعل القبيح حقيقة ، فقد رأوا أن هناك من الأفعال ما يحسن صدورها عنه تعالى

وقد أوجبها هو تعالى على نفسه ، وذلك من مقتضى عدله
وحكمته دون أن يتعارض ذلك مع كونه محسنا متفضلا ،
اذ أن الله تعالى يفعل الحسن مع غناه عنه ، بل ان كل
أفعاله متوجهة لنفع الغير على جهة الاحسان اليه . وذلك
لحكمته ولأنه لا يفعل العبث (٨٧) .

وتجدر الإشارة الى أن المعتزلة عندما منعوا أن
يفعل الله القبيح لأنه يجب أن لا يفعله ، لم يقولوا أن
القبيح ممتنع لذاته بل ممتنع لغيره ، فهم حين يقولون
ان الصلاح واجب الرعاية فلأنه يلزم من فرض عدمه
العبث كذلك العوض على الايلام لأن فرض عدمه يلزم
عنه الظلم ، والعبث والظلم محالان في حق الله
تعالى (٨٨) .

ويرفض الأشاعرة قول المعتزلة هذا ويشير إلامدى
الى أن القول بأن الفعل ممتنع على الله لذاته أو لغيره
يستوى في أنه يؤدى الى القول بالوجوب على الله (٨٩) ،
وهو ما يتعارض من وجهة نظر الأشاعرة مع كونه
قادرا مختارا لا يفعل بالطبع أو الضرورة (٩٠) ، كما
يشير الأشاعرة الى أن ايجاب الفعل على الفاعل انما
يتأتى من الضرر بتركه أو استحقاق الذم أو العقاب
على ذلك ، وهذا غير قائم فى حق الله تعالى ، ومن ثم
فلا مجال للقول بأنه يجب على الله شيء ، ولا يقال فى
حقه لم فعل ولم ترك ، فكل ما أنعم به فهو فضل منه

وكل ما عاقب به فهو عدل منه ، فهو عادل في كل أفعاله
سواء سرنا ذلك الفعل أم ضرنا (٩١) .

ووفقا لهذا القول انبرى الأشاعرة لتجويز الكثير
من الأفعال التي رأى خصومهم المعتزلة أنها لا يجوز
صدورها من الله تعالى .

١ - تكليف ما لا يطاق :

رفض المعتزلة القول بأن الله يجوز أن يكلف العباد
بما لا يطيقونه ، لأن التكليف بما لا يطاق ظلم قبيح
لا يصدر عن الله تعالى كما أن الأمر بالمحال سفه وعيب
لا يجوز أن يوصف الله به (٩٢) . قاله تعالى في قولهم
متى كلف العباد يجب عليه اكمال عقولهم وتمكينهم
بالقدرة والاستطاعة والآلة وازاحة عنهم ، وأن يفعل
أدعى الأمور التي تساعد على فعل ما كلفهم به (٩٣) ،
وقد رفض الأشاعرة أقوال المعتزلة تلك مؤكدين على أنه
يجوز أن يكلف الله العباد ما لا يطيقونه ، ولا يعد هذا
منه قبيحا ، إذ لا يقبح منه شيء عقلا ، ولا يجب عليه
شيء (٩٤) فلتنزهه عن الاغراض لا يقال عن فعله أنه
قبيح ، ولا يقال عن فعله عيب إذ أن العيب هو ما لا فائدة
فيه ممن يتعرض للفوائد ، أما من لا يتعرض للفوائد
فلا يقال في حقه عيب (٩٥) .

٢ - رفض الأشاعرة لوجوب اللطف على الله :

أكد جمهور المعتزلة على وجوب اللطف (٩٦) على الله تعالى ، إذ أنه يجب ألا يدخر عن عباده لطفًا لو فعله بهم لآمنوا ، إذ أنه لا يفعل بالعباد إلا ما هو أصليح لهم في دينهم (٩٧) ، وأضاف الجبائي أبو علي إلى هذا أن الله في مقدوره من اللطف ما يجعل العباد يزدادون طاعة ويزدادون ثوابًا ولكن هذا اللطف غير واجب عليه (٩٨) . ولم يخالف القول بوجوب اللطف من المعتزلة سوى بشر بن المعتز ومن اتبعه ، إذ قال بأن الله تعالى لو أتى كل ما عنده من لطف لم يبق في الأرض عاص واحد ، وهو ما أخذه عليه المعتزلة من منطلق توكيدهم أن الله لا يخل عياله بعباده بلطف يهديهم به (٩٩) ، ويؤكد البخاري أن المعتزلة ناظروا بشرًا في هذا القول حتى تاب عنه قبل موته (١٠٠) أما الأشاعرة فقد رأوا أن الله عنده ما لا يتناهى من اللطف التي لو فعلها لآمن من في الأرض جميعًا ، كخلق القبرة على الطاعة ، وإرسال نبي معصوم في كل زمان ومكان ولكنه لا يفعل هذا (١٠١) . ولا يقال إنه هذا يخل منه ، لأن البخل أن لا يفعل الفاعل ما يجب عليه أما الله تعالى فلا يجب عليه شيء ، ولكنه متفضل له أن يفعله أو لا يفعل ولا يلحقه بخل إن لم يفعل (١٠٢) .

٣ - رفض الأشاعرة للقول باستحقاق الثواب :

أكد المعتزلة على أن الإنسان بفعله للطاعات فهو مستحق للثواب وهو واجب على الله تعالى ، فالمؤمن إذا خرج من الدنيا طائعاً تائباً فله الثواب استحقاقاً لا تفضيلاً (١٠٣) ويوضح القاضي عبد الجبار أن المنافع التي خلقها الله تعالى للحى أما أن تكون مستحقة أو لا فإن لم تكن مستحقة فهو التفضل ، وما من حى خلقه الله تعالى إلا وقد تفضل عليه بالكثير من أنواع النعم والاحسان ، أما المنافع المستحقة فهي أما أن تكون على سبيل الاجلال والتعظيم وهذا هو الثواب المستحق للعبد المؤمن على طاعاته ، أو تكون مستحقة على سبيل العوض ، وهو ما يوصله الله تعالى إلى المكلف وغير المكلف (١٠٤)

أما الأشاعرة فقد رفضوا هذا القول مؤكدين على أن الله لا يجب عليه ثواب ولا عقاب وأنه مهما فعل الإنسان من طاعات فهذا ليس علة لاستحقاق الثواب ودخوله الجنة ما لم يتعمده الله برحمته وتفضله ، ولو لم يثب الله تعالى عباده الطائعين لا يعد هذا منه قبيحاً ، فهو المتعم على الإنسان بكل النعم ولا يجب عليه إثابته على طاعاته ، فهو متصرف فى ملكه كما يشاء لا يجرى عليه ذم لشرك فعله ، والأفعال كلها تستوي عنده (١٠٥) ، ومن ثم فقد رفض الأشاعرة القول بأنه يستحق على الله إثابة التفراعتة وعقاب الأنبياء ، فهذا عندهم جائز

في قدرته لكنه لا يفعله لأنه علم أنه لا يفعله وأخبر بذلك وهو تعالى صادق في خبره ، وهذا هو المعنى الوحيد للوجوب في رأيهم (١٠٦) ودليلهم على ذلك قوله تعالى : « وليجزى الذين آمنوا وعملوا الصالحات من فضله » (١٠٧) كذلك قوله : « ولولا فضل الله عليكم ورحمته » (١٠٨) كذلك يستشهدون بقول النبي (صلى الله عليه وسلم) (عندما سئل : أيدخل أحد منا الجنة بعمله ؟ فقال : لا ، فقليل له ولا أنت ؟ فقال : ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمته ، فقال له بعض الصحابة فقيم العمل ؟ فقال : اعملوا فكل ميسر لما خلق له) (١٠٩) .

ويتفق ابن حزم مع الأشاعرة في رأيهم هذا مؤكدا على أن كل ما أوجبه الله على نفسه ووهبه لأنبيائه أو عباده فهو على سبيل الانعام والتفضل لا يجب عليه شيء مطلقا (١١٠) ، كما يشير ابن تيمية إلى أن الله لو عذب كل خلقه لم يكن ظالما ولو تفضل عليهم برحمته لكان خيرا لهم من أعمالهم ، والفعل متى صدر عن الله تعالى فهو الحق ، وهو تعالى متى فعله يستحيل أن يوصف بكونه ظلما (١١١) .

ويرفض القاضي عبد الجبار القول بأن أخبار الله تعالى بأنه لا يعذب الأنبياء والمطيعين أو يثيب العصاة هو ما يؤمن من وقوع هذه الأشياء ، بل يؤكد على أن

ما يدرك من كون هذه الأفعال ظلما فاحشا هو ما يؤكد على أن الله تعالى لا يجوز أن يفعلها أبدا (١١٢) .

٤ - الآلام والأعواض :

رأى المعتزلة أنه من مقتضى العدالة الالهية ، ألا يؤلم الله مخلوقاته بلا سبب أو تعويض ، فكانت لهم آراء متميزة في وجوب العوض عن الآلام ، والعوض عندهم هو منحه مستحقة لا عن طريق التعظيم والاجلال اذ أنها لا تستحق عن عمل مثل الثواب ، بل هي مستحقة عن الآلام الموصلة الى المخلوق بلا ذنب كالمرض مثلا (١١٣) .

وقد أكد المعتزلة على أن الله لا يحسن أن يؤلم عباده بلا استحقاق أو لعقوبة ، دون أن يقابل ذلك بأعواض موفية ، لو علم العقلاء قدرها لاختاروا وقوع الألم ليحصلوا على العوض لقدره ومكانه (١١٤) .

وقد اكتفى بعض المعتزلة بكون الآلام تحسن للعوض ولم يجوزوا امكان التفضل بالعوض دون ألم لأن الاستحقاق أفضل من التفضل وهذا رأى أبى على الجبائى وأبى الهذيل العلاف ، أما أبو هاشم والقاضي عبد الجبار فقد رأيا أن الأعواض وحدها ليست سببا كافيا لجعل الآلام حسنة من الله ، فالله قادر أن يبتدىء بالعوض دون ألم فالإيلام اذن لمجرد التعويض بعده يعد

عينا قبيحا ، بل أوجبوا أن يضرب العوض غرض آخر مقصود من الأيلام هو الاعتبار الذي يعد زاجرا عن فعل القبائح ، وبهذا فإن العوض يخرج الآلام عن كونها ظلما ويخرجها غرض الاعتبار عن كونها غيبا (١١٥) .

وقد قال عباد بن سليمان من المعتزلة بأن الأيلام يحسن من الله للاعتبار دون عوض (١١٦) ، وقد رفض عبد الجبار هذا القول مشيرا إلى أن هذا يعد ظلما سواء وقع الألم على المكلف أو غير المكلف ، لأن حد الألم إذا وقع خلوا عما يقابله فهو يكون ظلما قبيحا يتنزه الله تعالى عن فعله (١١٧) .

ويؤكدون أن الله تعالى يوصل العوض ويوفره بالتمام والكمال للمكلف المثاب سواء استحقه من الله تعالى أو من غيره ، أما المكلف المعاقب فقد يوفر الله له العوض في الدنيا وقد يوفره له في الآخرة قبل دخول النار أو بعدها لا يلحقه به سرور أو اعتداد ، ولا تحايظ في رأيهم بين العقاب والعوض أى أن استحقاق العوض لا يحبط العقاب ولا العكس (١١٨) كما لا يجوز عندهم أن يمكن الله أحدا من إيلام غيره دون أن يكون في المعلوم عوض يستحق سواء على الله تعالى أو على غيره ، والله تعالى يأخذ الحق من المولم ويوفره على المولم وهذا هو الانتصاف ، ولا يجوز القاضي عبد الجبار متفقا في هذا مع أبي هاشم الجبائي - أن يتفضل الله على الظالم بالقدر الذي يستوفى به العوض للمتألم ، لأن الانتصاف

هو أن يأخذ الله تعالى الحق للمظلوم من ظالمه ، بينما
أقر أبو علي أن يتفضل الله بأعواض إذا لم يكن للظالم
على الله عوض (١١٩) .

أما عن دوام العوض فقد أوجبه أبو الهذيل وأبو
علي الجبائي وقالوا أن العوض يجب أن يكون في الآخرة
ليدوم كى لا يحدث ألم لانقطاعه ، أما القاضى عبد الجبار
وأبو هاشم فقالا ان العوض لا يستحق على الدوام (١٢٠)
كذلك اختلفت آراء المعتزلة حول عوض البهائم عن
آلامها ، فقال بعضهم أن الله يعوضها فى المعاد بنعيم
لا ينقطع وقال بعضهم يجوز أن تبوض فى الدنيا وقد
تعوض فى الآخرة ، وقال آخرون انهم يعلمون أن لها
عوضا ولا يدرون كيف يكون (١٢١) .

ويعرض المعتزلة كذلك على تبرير آلام الأطفال ،
فبداية هم يجمعون على أنه لا يجوز أن يعذب الله
الأطفال فى الآخرة ، كما لا يجوز أن يعذب أطفال
المشركين بذنب آبائهم لأن هذا ظلم قبيح يتعالى الله
عن الاتصاف بفعله (١٢٢) ، ثم يشير الأشعرى إلى
اختلاف آرائهم فى عوض الأطفال ، فقال بعضهم
آلهم فى الدنيا لا لعله ولا يجب تغويضهم ، وبعضهم
قال يؤلمهم للاعتبار ويعوضهم عن ذلك ، والا كان
آلامهم ظلما ، وبعضهم قال آلهم الله ليعوضهم وإن كان
الابتداء بالعوض أصح إلا أنه غير واجب عليه ، كما

نقال بعضهم بدوام عوض الأبطال وجوبا وبعضهم قال
دوام عوضهم تفضل لا استحقاق (١٢٣) .

أما الأشاعرة فقد رأوا أن محاولة تبرير الآلام ،
والقول ، بأنها لا تجوز من الله تعالى ابتداء
الا عن استحقاق ، ولا تحسن الا للتعويض أو جلب
النفع ، مثل هذه الأقوال في رأيهم تقود الى مذاهب تبعد
عن العقيدة الإسلامية كأقوال الثنوية المثبتين لمديرين ،
اذ نسبوا الآلام الى أهرمن اله الشر دون يزدان اله
الخير (١٢٤) ، أو قد تفضي الى ما ذهب اليه القائلون
بالتناسخ والذين يبررون الآلام بأنها مستحقة عن
ذنوب ارتكبتها الروح عندما كانت تحل في جسد آخر
قبل الجسد الذي تتألم فيه (١٢٥) ، كذلك أقوال البكرية
القائلين بأن الحيوانات والأطفال لا تشعر بالألم وهم
بذلك يغالطون فيما هو مدرك بالبدئية (١٢٦) .
ويرى الأشاعرة أنه ما قاد هؤلاء الى مثل هذه الأقوال
سوى القول بالحسن والقبح العقليين ، وهو نفس
الطريق الذي سلكه المعتزلة ومن ثم ذهبوا الى ذلك القول
بوجوب العوض على الله تعالى اذا ألم المخلوقات (١٢٧) .

أما الموقف الأشعري فيأتي من منطلق تقرير انه
لا واجب على الله تعالى ، ومن هنا فهم يؤكدون على أن
الآلام كلها لا تقع بقدرة الله تعالى ، ومتى حصلت فهي
حسنة سواء وقعت ابتداء أو جزاء ، فالله تعالى له أن

يؤلم الحيوان البريء من الجنايات بلا عوض كما له أن يؤلم الأطفال بلا ذنب ، وأن يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم دون أن يجب عليه عوض أو ثواب على ذلك ويعد ذلك كله منه حسنا (١٢٨) - ويشير الغزالي الى أو القول بوجوب الاعواض على الله في مقابل الآلام يؤدى الى أنه يجب عليه حشر كل نملة وطئت وكل بقعة فركت حتى يثيبها على آلامها وهو قول تأباه العقول (١٢٩) ، ولكن الله تعالى له أن يفعل بالمخلوقات كل ما فى قدرته. ووفقا لمشيئته المطلقة ، فله أن يؤلمهم بلا سبب أو عوض ويكون فى هذا عادلا حكيما، ولا يقال فى حقه ظالم ولا عايب ، فالظلم منفى عنه تعالى بطريق السلب كما تسلب الغفلة عن الجدار والعبث عن السرياح اذ انه متصرف فى ملكه لا يسأل عما يفعل (١٣٠) -

ويستدل الجوينى على أن الله يجوز أن يؤلم بلا ذنب ولا عوض ويكون هذا حسنا منه ، بأنه تعالى لو تفضل بمثل العوض ابتداءا لكان هذا أفضل - لو أخذنا بالحسن والقبح والعقليين - كما أن الاحتجاج بالاعتبار لا يضيف حسنا عقليا على الايلام اذ لا يحسن ايلام شخص لاعتبار غيره ، وهكذا يؤكد الجوينى أن قول المعتزلة بالعوض لا يقدم دعامة قوية لمحاولتهم تفسير حسن الآلام عقليا (١٣١) -

واذا كان الأشاعرة قد يرووا الآلام بلا ذنب أو
عوض بأنها لا تقبح من الله لأنه مالك ومنعم متفضل
لا يسأل عما يفعل فإن القاضي عبد الجبار يتصدى للرد
على هذا الرأي مؤكداً أن المنعم ليس له أن يسلب النعمة
تماماً بل يشترط بأن يكون ضرر المنعم عليه
لا يظلمه (١٣٢) .

الحق أن الأشاعرة لم يكونوا موفقين في تجويز
الآلام بلا سبب أو عوض ، إذ إن هذا القول يبدو غريباً
عن روح العدالة ولعل هذا ما دفع الشهرستاني أن يقول
شبه معتذر ويقول يقربه من فكرة المعتزلة بالمصلحة
البعيدة للإيلام : « لا نبتازعهم في أن الآلام ضرر وتأييدهم
النفوس وتنفر منه الطباع ولكن كثيراً من الآلام مما
ترضاه النفوس وترغب إليه الطباع إن كان ترجو فيها
صلاحاً هو أولى بالرعاية مثل الحجامة والصبر عيبي
شرب الدواء رجاء الشفاء » (١٣٣) ولكنه يستطرد
« وترى كثيراً إيلام الصبيان والمجانين وشرط العوض
فيه يزيده قبحاً والمالك قادر على التفضل بحسن العوض
عالم بأنه الصلاح في الإيلام وبالجملة هو المتصرف في
ملكه له التصرف مطلقاً كما شاء يفعل ما يشاء وينحكم
ما يريد (١٣٤) ولعل هذا النص يكشف بوضوح عن
أبعاد المشكلة ويعبر عن الحيرة الشديدة تجاهها مما دفع
بالأشاعرة لأن يرجعوا كل تساع إلى مبدأ التصرف في
الملك بمقتضى المشيئة هرباً من الوقوع في إشكال تبرير

وجود الشر ولكن إلى أي مدى كان نجاحهم، فإن كان ابن
 تيمية يشير إلى أن الأشاعرة ومن قال برأيهم مع نفيهم
 لأي واجب على الله في فعله فإن أحدا منهم لم يقل أنه
 تعالى يخل بواجب أو يفعل القبيح (١٣٥)، فالحق أنهم
 لم ينجحوا في ذلك إلا من خلال نفيهم أن ثمة هناك
 ما ينبغي أن يكون على الإطلاق، وهم يرفضهم للواجب
 في الفعل الإلهي لم يذهبوا لذلك فقط من أجل التوكيد
 على التفضل الإلهي إذ أنهم في تكليف ما لا يطاق والايلاام
 بلا ذنب أو عوض لم يجوزوا فقط أن يفعل الله بل أقروا
 صدوره واقعا من الله تعالى، مما يؤثر تأثيرا سلبيا
 على مفهومهم للتفسير الغائي إذ أن هذا ينتقص كثيرا
 من فكرتهم في الغائية فهم لم يهتموا بالتوكيد على أن
 تدبير الله متوجه بالعالم لما ينبغي أن يكون أو إلى
 أحسن صورة ممكنة، ولكن وفقا للمشية المطلقة، مما
 يجعل تفسيرهم الغائي مفتقدا للطابع التفاؤلي خاصة
 فيما يتعلق بمصير الإنسان الذي يبدو من آرائهم تلك
 مخلوقا مقهورا مغتربا، وقد تنبّه ابن رشد إلى خطير
 آرائهم في موضوع العدل الإلهي فأشار إلى أنه يرفض
 القول بالوجوب على الله بمعنى أن يكون الفعل من أجل
 ضرورة لذات الله أو لاستكمال الذات الإلهية ولكن الله
 يفعل بعدل لأن هذا من مقتضى ذاته الكاملة، وإن كان
 الله يتنزه عن الواجب وأن يكون عدله استكمالا لذاته
 تعالى، فإن هذا لا يعني أنه ليس يتصف بعدل أصلا،
 وهذا هو ما تؤدي إليه آراء الأشاعرة في نظره (١٣٦).

رابعاً : العفو الالهي عند الأشاعرة وارتباطه بفكرتهم في الغائية :

لعل آراء الأشاعرة حول هذا الموضوع تعد من النقاط التي تحسب لهم في مقابل الرأي المعتزلي ، اذ أن المعتزلة قد اتخذوا موقفاً متشدداً تجاه التوكيد على نفاذ العقوبة الالهية (١٣٧) ، ويبدأ هذا التشدد عندهم عندما قرروا أن مرتكب الكبيرة خارج عن كونه مؤمناً ، وهم ان لم يذهبوا الى القول بأنه كافر مثلما فعل الخوارج الا انهم أيضاً رفضوا تسميته مؤمناً بل قالوا هو في منزلة بين منزلتين وهذا القول أحد أهم الأصول المعتزلية (١٣٨) مستدلين على قولهم هذا بتلك المقابلة بين الايمان والفسق في قوله تعالى : « أفمن كان مؤمناً كمن كان فاسقاً » (١٣٩) .

كما أن المعتزلة أكدوا على أن مرتكب الكبيرة لو مات بغير توبة فهو مسلوب الايمان مخلد في النار (١٤٠) وقد ذهب جعفر بن مبشر من المعتزلة الى أن الفساق شر من الزنادقة (١٤١) كما ذهب المعتزلة البغداديون الى أبعد من هذا في تشددهم اذ قالوا انه لا يجوز أن يعفو الله عن الفساق ، بل يجب عليه أن يعاقب المستحق للعقوبة . وحجتهم في ذلك أن العقاب لطف الهى يجب أن يكون مفعولاً فهو عدل وفي تركه تسوية بين المطيع والعاصي ، كما أن الحكم بجواز العفو يغري بفعل

القبیح (١٤٢) واستدلوا على رأيهم بقوله تعالى : « ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها أبداً (١٤٣) كذلك قوله تعالى : « ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها (١٤٤) - كذلك قوله تعالى : « ان المجرمين في عذاب جهنم خالدون » (١٤٥) ، وقد رفض القاضي عبد الجبار آراء البغداديين القائلين بوجوب العقاب من الله للفاسقين ، مؤكداً أن العقاب حق الهى على الخصوص يجوز أن يسقطه الله تعالى ويجوز أن يستوفيه (١٤٦) -

ويأتى الرأى الأشعرى حول هذا الموضوع أكثر تسامحاً ، بدء من تقريرهم أن مرتكب الكبيرة لا يخرج عن كونه مؤمناً ، فارتكاب أى معصية لا يخرج عن الايمان ، والايمان لا يحبطه الا الكفر (١٤٧) ، فالايمان عندهم هو ذلك التصديق القلبى بالله تعالى وما جاء من عنده ، ولا يخرج منه ارتكاب أى معصية لغلبة شهوة أو كسل ، خاصة اذا اقترن بخشية العقاب (١٤٨) ، واللغة لا تمنع تسمية الفاسق مؤمناً ، لأن الايمان يضاده الكفر لا الفسق (١٤٩) -

ويرفض الأشاعرة آراء المعتزلة القائلين بوجوب العقاب من الله وأنه لا يجوز تركه ، اذ يؤكدون على أن العقاب هو حق الهى فكيف لا يجوز أن يهبه الله تعالى ويتفضل بالعفو عن العاصي ؟ (١٥٠) كما أن قول

للمؤجبين للعقاب بأن وقوعه أفضل من العفو هو قول
 مخالف للمعقول ، اذ كيف يستحسن طول الانتقام
 ويستقبح العفو والانعام ، خاصة وأن الله تعالى
 يستوى في حقه تعالى الأفعال ، لا تنفعه طاعة ولا تضره
 معصية ، فكيف يقال بوجوب أن يعاقب العصاة (١٥١) .
 كما أن القول بجواز ترك العقاب يغرى على المعصية هو
 قول ضعيف ، اذ كيف يكون هذا اذا كان احتمال وقوع
 العقاب لا يزال قائماً لا ينهى وقوعه مجرد تجويز
 العفو (١٥٢) ، وقد اتفق المسلمون وغيرهم أيضاً على
 حسن العفو والصفح عن عقوبة الذنب ، كذلك على
 التمدح بمن يترك الوعيد وأجمع أهل اللغة كذلك على
 أن العفو عن الذنب مع تقديم الوعيد لا يعاب على المتوعد ،
 ولا يعني كذبه في خبره بل هو أمر محمود (١٥٣) .
 ويؤكد الباقلاني على حسن الصّفيح والعفو مشيراً الى أن
 الله تعالى قد أمر بالصّفيح والعفو ومدح من يفعل منا
 ذلك (١٥٤) . اذ قال تعالى : « والسكاظمين الغيظ
 والعاقين عن الناس » (١٥٥) كذلك قوله تعالى : « وان
 تعفو أقرب للتقوى » (١٥٦) .

وكما يذهب الأشاعرة الى أن العصاة من أهل
 الاسلام لا يخرجون عن الايمان ، فانهم يجوزون أن
 يعفو الله تعالى عن بعض العصاة ولا يدخلهم النار ،
 فهم لا يمنعون ذلك اعتماداً على أن الله تعالى يغفر
 الذنوب جميعاً لمن يشاء ، إلا الكفر بالله ، والمسلم

الفاسق ليس كافرا ولا مشركا ، فيجوز أن يعفو الله عنه ولا يدخله النار (١٥٧) ، اذ قال تعالى : « ان الله يَغْفِر الذنوب جميعا » (١٥٨) ، وقال تعالى : « لا يباس من روح الله الا القوم الكافرون » (١٥٩) وان كانوا قد قالوا ان بعض فساق المسلمين يدخلون النار لأن الله أخبر بذلك وان كان المؤمن لا يجلد في النار بل لا بد من خروجه منها ، فكما ان الكفار لا تنفعهم مع كفرهم حسنة ، كذلك المؤمن لا تضره سيئة مع اثبات التوحيد اذ ليس أعظم من الايمان عملا يحبط كل المعاصي (١٦٠) اذ قال تعالى : « ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » (١٦١) ويذكر الباقلاني دعاء عمر ابن عبد العزيز رضي الله عنه ، اذ كان يقبل في دعائه : اللهم اني أطلعتك في أحب الأشياء اليك وهو التوحيد وقول لا اله الا الله ولم أعصك في أبغض الأشياء اليك وهو الشرك فإغفر لي ما بين ذلك (١٦٢) - كما يستبدلون على سعة العفو الإلهي بحديث الرسول (صلى الله عليه وسلم) قال : (من قال لا اله الا الله دخل الجنة) فقال أبو ذر : وان زنا وان سرق ؟ فقال : وان زنا وسرق وقتيل وشرب الخمر رغيم أنف أبي ذر) (١٦٣) -

بل ان الباقلاني يذكر أن تعذيب الكفار ليس حتميا ، وانه كان من الجائز أن يقسمهم الله للجنة ولو كان قد قضى هذا لما أصبحت مفاصيهم وكفرهم

دلالة على أنه يعتديهم بالنار لا محالة ولكن الذي يمنع هذا هو اجماع الأمة الذي لا يمكن خطؤه وتوقيف النبي (صلى الله عليه وسلم) على أن دين المسلمين يستغرق جميع الكفار بالوعيد وبأنهم خالدون في النار (١٦٤) .

ويبدو الارتباط وثيقا بين موقف كل من الفريقين حول مسألة الغفران وبين رأيه في الشفاعة وحول هذا الموضوع يستمر الموقف المعتزلي متشددا بينما يأخذ الأشاعرة موقفا أقرب لروح التسامح فالمعتزلة قد انقسموا قسمين ، قسم منهم أنكر الشفاعة وقسم آخر قال بالشفاعة ولكن ليس لمن مات على كبريته بلا توبة ولكن لمن ارتكب الصغائر واجتنب الكبائر ، أو لمرتكب الكبيرة التائب أو للمؤمن المطيع لكي يزداد في ثوابه (١٦٥) .

بينما يؤكد الأشاعرة على ثبوت شفاعة الرسول (صلى الله عليه وسلم) لأهل الكبائر الخارجين من الدنيا بلا توبة ، ويأتي هذا التقرير منهم انطلاقا من تجويزهم أن يتفضل الله على المسلم الفاسق بالعفو لذلك قالوا بأن الشفاعة تقبل فيه وأجمعوا على هذا القول (١٦٦) ويشير الباقلاني الى أنه اذا كانت الشفاعة في الذنوب مشاهدة في أقل الدارين من أقل الشفعاء ، فكيف ننكرها في أعلى الدارين عند الله عز وجل (١٦٧) . ويستدل الأشاعرة على اثبات الشفاعة

بالعديد من الأخبار ، كقوله تعالى : « عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا » (١٦٨) كذلك يستشهدون بحديثين شريفيين للرسول (صلى الله عليه وسلم) هما حجة على منكرى الشفاعة اذ قال صلى الله عليه وسلم : (شفاعتى لأهل الكبائر من أمتى) (١٦٩) كذلك قال عليه الصلاة والسلام : (أشفع الى ربى فيحد لي حدا فأخرجهم من النار ثم أشفع فيحد لي حدا فأخرجهم من النار) الى أن قال : (حتى لا يبقى أحد من أهل الايمان فى النار ولو كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان) (١٧٠) . ويؤكد الباقلانى على أن أقوال المعتزلة المثبتين للشفاعة لا تتفق مع معنى الشفاعة الموجود فى الاخبار (١٧١) ، أما ما يستدل به المعتزلة من اخبار على انكار الشفاعة لأصحاب الكبائر كقوله تعالى : « ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع » (١٧٢) وقوله : « فما تنفعهم شفاعة الشافعين » (١٧٣) . والباقلانى يرد على هذه الاخبار بأن تلك الأقوال إنما يراد بها الكفرة ، فالكفر من وجهة نظر الأشاعرة هو الجرم الوحيد الذى لا تقبل فيه شفاعة (١٧٤) .

وتأتى آراء الأشاعرة فى موضوع العقاب الالهى بوجهة نظر متسامحة ، هذا التسامح فى تجويزهم لتفضل الله بالعفو عن العباد العاصين وقبول الشفاعة فيهم مهما بلغت ذنوبهم ، ليعطى فسحة من الأمل ، بعد

أن ويضعوا القيود على الجزية الانسانية ، كذلك آراؤهم
 الباعثة على اليأس في القول بعدالة تكليف ما لا يطابق
 وإيلائهم الله للمخلوقات بلا عوض ، ومن ثم تأتي آراؤهم
 بالتأكيد على اتساع المغفرة الالهية لتعيد التوازن
 لمفهومهم عن العدل الالهي ، وليتضح من خلال أقوالهم
 انهم ما ذهبوا الى تلك الآراء فيما يختص بموضوع ،
 العدل الالهي الا لكي ينفوا القول بأنه يجب على الله شيء
 وليتسنى لهم تبرير وجود الشر مع الحفاظ في ذات
 الوقت على تصور الاقتدار الالهي المطلق ، والحق أن
 آراء الأشاعرة في العفو الالهي احدى النقاط الايجابية
 التي تضيف على تفسيرهم الغائي لمسئله بها بعض الآمل
 من خلال آرائهم المعبرة عن اتساع الرحمة الالهية
 تفضلا لا وجوبا ، تلك اللمسة التي بدت مفتقدة بشكل
 كبير في النقاط الأخرى التي تناولوا من خلالها مفهوم
 العدل الالهي ، والتي لو توقفوا عندها ولم يستكملوها
 بنظرتهم المتسامحة في موضوع العقاب والعفو ، لفرغ
 تفسيرهم الغائي من أي نظرة متفائلة تجاه مصير الإنسان
 في هذا الوجود ، ولكن تجدر الإشارة الى أنه وفقا لمجمل
 آراء الأشاعرة يظل هذا العفو الالهي وقفا على قلة من
 العباد المحظوظين والذين يختارهم الله بمحض المشيئة ،
 وبذلك يمكن القول أن تفسيرهم الغائي يظل معنيا في
 أساسه بالتوكيد على أن الغاية النهائية لكل ما في الوجود
 نفاذ المشيئة الالهية المطلقة .

هُوامشُ القَصَلِ الرَّابِعِ

- (١) القاضي عبد الجبار - المغنى ج ٦ ، ص ١٩ ، أبي رشيد النيسابوري - في التوحيد (ديوان الأصول) تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو زيد ، ص ٦٢٢ ، الرازي - المطالب العالية - ج ٣ ، ص ٢٩٠ ، ٢٩١ ، د. محمد عمارة - المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية - ص ١٢٦ ، د. يحيى هويدي - دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية - ص ١١٨ .
- (٢) الجويني - الإرشاد - ص ٢٥٨ ، الشهرستاني - نهاية الأقدام - ص ٣٧١ ، الشهرستاني - الملل والنحل ج ١ ص ٤٥ ، ٤٢ ، ٥٨ ، ٧١ ، الأمدى - عاية المرام - ص ٢٣٣ ، البر نصري نادر - فلسفة المعتزلة ج ٢ ، ص ٩٧ ، أيضاً :
- (٣) الغزالي - المستصفى من علم الأصول ، ج ١ ، ص ٥٧ ، الأمدى - مائة المرام - ص ٢٣٣ ، الشهرستاني - نهاية الأقدام - ص ٣٧١ ، القاضي عبد الجبار - المغنى ج ٦ - ص ١٨ ، ٥٧ ، ٥٨ ، السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٢٣١ .
- (٤) القاضي عبد الجبار - المغنى - ج ٦ ص ١٢٢ ، يبدو من هذا واضحة والتي تؤكد على معقولة العالم وقدرة العقل الأنساني على ادراك حقائقه .
- (٥) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٣٠٩ ، ابن أبي عمير - منهاج السنة النبوية ج ١ - ص ٣١٦ .
- (٦) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٣٤٥ ، الغزالي - المستصفى من علم الأصول - ج ١ ، ص ٥٦ .
- (٧) القاضي عبد الجبار - المغنى - ج ٦ ، ص ٥٥ ، ٥٧ ، الغزالي - المستصفى ، ج ١ ص ٥٦ ، السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٢٣١ .
- (٨) ابن سينا - النجاة - القسم الالهي - ص ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ابن سينا - الشفاء - الالهيات - ج ٢ ص ٤١٦ : ٤٢٠ .
- (٩) الشهرستاني - نهاية الأقدام - ص ٣٧٥ ، ٣٧٦ ، الطوسي ، الرازي -

شرح الإشارات - ص 148 ، القارايي - المدينة الفاضلة - ص 34 ، 40 ،
دي بور - تاريخ الفلسفة في الإسلام (ترجمة د. محمد عبد الهادي أبوريدة)
ص 100 .

(10) الأشعري - رسالة أهل التفرج - ص 78 ، الباقلاني - التمهيد ص
234 ، الباقلاني الإيجي - للواقف - ص 529 ، القاضي عبد الجبار - المفتي ج 6 -
ص 28 .

(11) الباقلاني - الانصاف - ص 76 ، الجويني - الارشاد - ص 208 .
266 ، الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص 270 .

(12) الأمدى - غاية المرام - ص 235 ، الإيجي - الواقف - ص 529 ،
الجويني - العقيدة النظامية - ص 36 ، 37 ، الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد -
ص 103 ، 104 ، 105 ، ابن تيمية - منهاج السنة النبوية ج 1 - ص 316 ،
الغزالي - المستصفى - ص 56 ، الغزالي - الرسالة القدسية - ضمن مجموعة -
ص 26 ، الرازي المحصل - ص 293 .

(13) ابن تيمية - منهاج السنة النبوية ، ج 1 - ص 317 .

(14) الرازي - المطالب العالية من العلم الإلهي ج 3 - ص 348 ، الرازي -
معالم أصول الدين - ص 86 .

(15) الرازي - المطالب العالية ج 3 - ص 347 ، 350 .

(16) المرجع السابق - ص 349 ، الرازي - معالم أصول الدين - ص 87 .

(17) الرازي - المطالب العالية - ج 3 - ص 289 ، 290 .

(18) الرازي - المطالب العالية ج 3 ، ص 201 .

(19) المرجع السابق - ص 202 .

(20) الأمدى - غاية المرام - ص 228 ، الجويني - الارشاد - ص 260 ،
الغزالي - المستصفى - ص 57 .

(21) الأمدى - غاية المرام - ص 228 ، 239 .

(22) الغزالي - المستصفى - ص 57 ، الأمدى - غاية المرام - ص
236 ، 237 .

(23) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد ، ص 104 ، 105 ، الشهرستاني -
نهاية الاقدام - ص 273 ، الأمدى - غاية المرام - ص 237 .

- (٢٤) الأمدى - غاية المرام - ص ٢٦٦ ، الشهرستاني - نهاية الأقدام - ص ٢٨٨ ، ٢٨٩ .
- (٢٥) الرازى - المحصل ، ص ٢٩٣ ، الإيجى - المواقف - ص ٥٣٢ ، الأمدى - غاية المرام - ص ٢٣٧ ، ٢٣٨ .
- (٢٦) الفزائى - المستقصى - ص ٥٨ ، الشهرستاني - نهاية الأقدام - ص ٣٧٣ ، ٣٧٩ ، الرازى - المطالب العالىة ج ٣ - ص ٢٤٢ ، الأمدى - غاية المرام - ص ٢٣٦ ، الجوينى - الارشاد - ص ٢٦٣ ، القاضى عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة - ص ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٠٨ .
- (٢٧) الفزائى - المستقصى - ص ٦٠ ، الفزائى - الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ١٠٨ ، الرازى المطالب العالىة ج ٣ ، الجوينى - العقيدة النظامية ، ص ٢٨ ، الشهرستاني نهاية الأقدام ، ص ٣٧٩ ، ص ٢٤١ ، ص ٢٤٢ ، الإيجى - المواقف - ص ٥٢٣ ، ٥٢٤ .
- (٢٨) الأمدى - غاية المرام - ص ٢٣٥ ، الشهرستاني - نهاية الأقدام - ص ٣٧١ ، ٣٧٢ .
- (٢٩) الفزائى - المستقصى - ص ٥٩ ، الفزائى - الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ١٠٦ .
- (٣٠) الرازى - المطالب العالىة ج ٣ - ص ٣٤٥ .
- (٣١) الرازى - المحصل - ص ٢٩٤ ، الشهرستاني - نهاية الأقدام - ص ٣٧٥ .
- (٣٢) الرازى - المحصل - ص ٢٩٤ .
- (٣٣) الرازى - المطالب العالىة ج ٣ ، ٣١٧ : ٣٢٠ - الرازى - معالم أصول الدين ٨٩ الشهرستاني - نهاية الأقدام - ص ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، السنوسى - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٢٣٢ ، الفزائى - المستقصى من علم الأصول - ص ٦١ ، الجوينى - الارشاد - ص ٢٦٠ .
- (٣٥) القاضى عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ، ص ٣١٢ .
- (٣٤) القاضى عبد الجبار - المغنى ج ٦ ص ١٠٢ ، ١٠٣ ، ١٠٤ .
- (٣٦) المرجع السابق ، ص ٣٠٩ .
- (٣٧) القاضى عبد الجبار - المغنى ج ٦ ص ١١٣ .

- (٣٨) النحل - ٩٠ .
- (٣٩) النحل - ٩٠ .
- (٤٠) ابن رشد - مناهج الأدلة - ص ١٤٣ ، ١٤٤ .
- (٤١) الطوسي والرازي - شرح الإشارات - ص ٤٤٨ .
- (٤٢) الجويني - الإرشاد - ص ٢٥٨ ، ٢٦٦ ، د ، عاطف العراقي - النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - ص ٢٤٤ .
- (٤٣) ابن تيمية - منهاج السنة النبوية ج ١ ، ص ٣١٥ ، الإيجي - المواقف - ص ٥٣٥ .
- (٤٤) الإيجي - المواقف - ص ٥٣٥ .
- (٤٥) البغدادي - أصول الدين ج ١ ، ص ١٣١ .
- (٤٦) سورة الكهف - ٣٣ .
- (٤٧) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٤٥ .
- (٤٨) البغدادي - أصول الدين ج ١ ص ١٣١ .
- (٤٩) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ، ص ٢١٣ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣١٠ ، ٣١٦ ، ٣١٧ ، الرازي - المطالب العلية ج ٣ ، ص ٣٨٥ ، ٣٨٦ .
- (٥٠) ابن تيمية - منهاج السنة النبوية ج ١ - ص ٣١٥ .
- (٥١) الخياط - الانتصار - ص ٦٢ ، سعد الدين التفتازاني - شرح العقائد النسفية ، ص ٣٦ ، الشهرستاني - الملل والنحل ج ١ - ص ٥٤ ، القاضي عبد الجبار ، المغني ج ٦ ص ١٢٧ .
- (٥٢) القاضي عبد الجبار - المغني ج ٦ ص ١٢٩ ، البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ٩٥ ، ٩٦ ، القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٣١٣ ، ٣١٤ ، القاضي عبد الجبار - المحيط بالتكليف - ص ٢٤٣ .
- (٥٣) القاضي عبد الجبار - المغني ج ٦ ص ١٣٤ .
- (٥٤) سورة الكهف - ٤٩ .
- (٥٥) سورة النساء - ٤٠ .
- (٥٦) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٣١٤ ، ٣١٥ ، القاضي عبد الجبار - المحيط بالتكليف - ص ٢٤٨ .

- (٥٧) الرازي - المحصل - ص ٢٥٩ ، الايجي - المواقف - ص ٤٨٦ .
- (٥٨) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٣١٣ . القائلون بالكسب لم ينتفوا قدرة الله على التفرد بفعل القبيح بل هم يفرقون بين الفعل الانساني والفعل الالهي من حيث امكانية وصف الاول بالقبح وامتناع ذلك في حق الثاني وربما قصد القاضي الى أن آراءهم تؤدي الى القول بنفي قدرة الله على التفرد بفعل ما لو فعله لكان قبيحا .
- (٥٩) ابن تيمية - منهاج السنة النبوية - ج ١ ص ٢٣٦ .
- (٦٠) الاسفراييني - التبصير في الدين - ص ٥٤ ، البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١٤٩ ، الشهرستاني - الملل والنحل - ج ١ ص ٦٤ .
- (٦١) الخياط - الانتصار - ص ٨٧ ، ٨٨ .
- (٦٢) الاسفراييني - التبصير في الدين - ص ٤٨ ، ٥٥ ، البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١٤٩ ، ١٢٥ ، الشهرستاني - الملل والنحل - ج ١ ص ٥٨ .
- (٦٣) الخياط - الانتصار - ص ١٠٣ ، ١٠٤ . الحق أن فكرة الاسكالي في الربط بين تنزيه الله عن الظلم وخلق الله للعقول هي فكرة رائعة ، إذ أنه أدرك أن العقل هو أعظم منحة وهبها الله لعباده ، فهو ذلك السلاح الفعال الذي شاءت ارادة الله الرحيمة أن تزوده به الانسان .
- (٦٤) البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١٤٩ ، الاسفراييني - التبصير في الدين - ص ٤٧ ، ٥٤ ، الشهرستاني - الملل والنحل - ج ١ ص ٦٩ .
- (٦٥) الخياط - الانتصار - ص ٨٨ .
- (٦٦) البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١٤٩ ، ١٥٠ ، الاسفراييني - التبصير في الدين - ص ٥٥ .
- (٦٧) ابن تيمية - منهاج السنة النبوية - ج ١ ، ص ٢٣٢ ، البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١٥٠ .
- (٦٨) الغزالي - المستصفى - ص ٥٨ ، الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٠٥ ، الرازي - معالم أصول الدين - ص ٨٧ ، الرازي - المطالب العالة - ج ٣ ، ص ٢٩٠ ، ٢٩١ .
- (٦٩) الجويني - العنيدة النظامية - ص ٣٦ ، ٣٧ .
- (٧٠) الأشعري - اللمع - ص ١١٧ ، الباقلائي - التمهيد - ص ٣٤١ ،

- ٢٤٢ ، الباقلاني الانصاف - ص ٧٧ ، الاسفراييني - التبصير في الدين - ص ١٠٣ ، الايجي - المواقف - ص ٤٣٥ .
- (٧١) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٣١١ .
- (٧٢) القاضي عبد الجبار - المفتي ج ٦ - ص ١٢٠ ، القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٤٧٨ ، ٤٧٩ .
- (٧٣) الرازي - المطالب العالمة ج ٣ ، ص ٣٣٣ ، ٣٣٤ ، ٣٣٥ .
- (٧٤) الأشعري - الإبانة - ص ٢٠٨ .
- (٧٥) الايجي - المواقف - ص ٤٨٦ .
- (٧٦) المرجع السابق ص ٤٨٦ ، ابن تيمية - منهاج السنة النبوية ج ١ - ص ٣٢٠ - ٣٢٢ .
- (٧٧) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٣٥١ ، ٣٥٢ ، ٣٥٣ .
- (٧٨) المرجع السابق ص ٣١٨ ، ٣٢٥ .
- (٧٩) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٢٥٦ ، الأمدى - غاية المرام - ص ٦٥ ، ٦٦ .
- (٨٠) الأشعري - اللمع - ص ١١٧ ، الباقلاني - التمهيد - ص ٣٤٤ .
- (٨١) الأشعري - اللمع - ص ١١٨ ، الباقلاني - التمهيد ص ٣٤٣ ، البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١٥٠ ، الايجي - المواقف - ص ٥٣٤ .
- (٨٢) الأشعري - اللمع - ص ١١٨ ، الباقلاني - التمهيد - ص ٣٤٣ ، البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١٥٠ ، الايجي - المواقف - ص ٥٣٤ .
- (٨٣) أحمد السفارييني - لوامع الأنوار البهية - ج ١ - ص ٣٣٩ .
- (٨٤) البغدادي - أصول الدين ج ١ - ص ١٣١ .
- (٨٥) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٣٠١ .
- (٨٦) ابن تيمية - منهاج السنة النبوية - ج ١ - ص ٣١٨ ، ٣١٩ .
- (٨٧) القاضي عبد الجبار - المفتي ج ٦ ، ص ٣٤ ، القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٠٧ .
- (٨٨) الأمدى - غاية المرام - ص ٢٣٢ .
- (٨٩) المرجع السابق - ص ٢٤٥ .

(٩٠) الرازي - معالم أصول الدين - ص ١٢١ ، الرازي - المطالب العلية .
ج ٣ ، ص ٢٨٦ ، المنصور - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٢٢٥ .

(٩١) الأشعري - التوضيح في الدين - ص ١٠٣ ، الجويني - لمع الأدلة -
ص ١٠٨ ، الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١٠٢ ، الأشعري - رسالة أهل
الاعتقاد - ص ٧٩ ، الإيجي - للواقف - ص ٤٣ ، الغزالي - الرسالة القلمية -
ص ٢٥ .

(٩٢) سعد الدين التفتازاني - شرح العقائد النسقية - ص ٦٢ ، الإيجي -
للمواقف - ص ٥٢٧ ، الرازي - المطالب العلية ، ج ٣ ، ص ٣١٤ .

(٩٣) الشهرستاني - الملل والنحل ج ١ - ص ٨٤ ، الغزالي - الاقتصاد في
الاعتقاد - ص ١١٧ ، الرازي ، معالم أصول الدين ، ص ٨٥ ، ٨٦ ، الغزالي -
الرسالة القلمية ، ص ٢٥ ، الباقلاني - التمهيد - ص ٢٩٤ .

(٩٤) راجع الفصل السابق - عقيدة التكليف : الإيجي - للمواقف ص ٥٢٧ ،
سعد الدين التفتازاني - شرح العقائد النسقية - ص ٦٣ .
(٩٥) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١١٢ ، ١١٣ .

(٩٦) اللطف - منه - المستزلة - هو الفصل الذي يقرب العبد إلى الطاعة ويبعد
عن المعصية دون أن يصل إلى جوارح الأفعال كهيئة الأنبياء مثلاً : الإيجي - للمواقف -
ص ٨٢٥ .

(٩٧) الأشعري - مقالات الإسلاميين ج ٢ ، ص ٣١٣ ، الجويني - الإرشاد
ص ٣٠٠ .

(٩٨) الشهرستاني - الملل والنحل ج ٢ ، ص ٨٢ ، ٨٤ ، الأشعري - مقالات
الإسلاميين ج ١ ، ص ٣١٤ .

(٩٩) الأشعري - مقالات الإسلاميين ج ١ ، ص ٣١٣ ، البغدادي - الفرق
بين الفرقين ص ٢١٢ ، الشهرستاني - الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٦٥ ، القاضي
عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٢٠ .

(١٠٠) الخطاط - الانتصار - ص ٨٧ .

(١٠١) الأشعري - رسالة أهل الثغر - ص ٧٩ ، الإيجي - للمواقف -
ص ٥٣٥ ، الباقلاني - التمهيد - ص ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، الجويني - الإرشاد ،
ص ٣٠٠ .

(١٠٢) الأشعري - المص - ص ١١٥ ، ١١٦ .

- (١٠٣) الجويني - العقيدة النظامية - ص ٥٧ ، الرازي - المحصل - ص ٢٩٥ ،
الشهرستاني الملل والنحل ج ١ ، ص ٤٥ ، الأيجي - المواقف - ص ٥٣٥ .
- (١٠٤) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٨٥ .
- (١٠٥) الباقلاني - الانصاف - ص ٧٤ ، الجويني - العقيدة النظامية -
ص ٥٧ ، ٥٨ ، الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١١٦ ، الرازي - معالم أصول
الدين ، ص ١٢٢ الرازي - المحصل - ص ٢٩٥ ، السنوسي - عقيدة أهل التوحيد
الكبرى ، ص ٢٢٨ الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٣٨٣ ، أيضا :
- (١٠٦) الأشعري - اللمع - ص ١١٧ ، الباقلاني - التمهيد - ٣٤٣ ، الباقلاني -
الانصاف - ص ٧٥ ، الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١١٦ ، ابن تيمية -
مهاج السنة النبوية ، ج ١ - ص ٣٢٨ .
- (١٠٧) سورة الروم - ٤٥ .
- (١٠٨) سورة النور - ١٤ ، ٢٠ ، ٢١ .
- (١٠٩) أخرجه البخاري في صحيحه ٣ : ٣١٦ تفسير سورة الليل الحديث : ٨ .
- (١١٠) ابن حزم - الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج ٣ ص ١٠٠ .
- (١١١) ابن تيمية - منهاج السنة النبوية ج ١ ، ص ٣٣٠ .
- (١١٢) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٣٢٠ .
- (١١٣) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٩٤ ، الأيجي -
المواقف - ص ٥٣٦ ، ابن المرقضي - ابن أبي الحديد - شرح نهج البلاغة ، ج ٤
ص ٢٦٢ .
- (١١٤) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٨٥ ، ٤٨٦ ،
الجويني - الارشاد ص ٢٧٥ .
- (١١٥) الأيجي - المواقف - ص ٥٣٦ ، الجويني - الارشاد ، ص ٢٧٦ ،
القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٩٣ ، ٥٠٠ ، الشهرستاني -
الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٨٤ .
- (١١٦) الجويني - الارشاد ، ص ٢٧٦ ، الأيجي - المواقف - ص ٥٣٦ .
- (١١٧) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٤٨٩ ، ٤٩٠ .
- (١١٨) ابن أبي الحديد ، شرح نهج البلاغة ، ج ٤ ص ٢٦٢ ، القاضي
عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٠٤ .

- (١١٩) الأيجي - المواقف - ص ٥٣٦ ، الشهرستاني - الملل والنحل ج ١ ، ص ٨٤ ، القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٠٥ .
- (١٢٠) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٤٩٤ ، الأيجي - المواقف - ص ٥٣٦ .
- (١٢١) الأشعري - مقالات الإسلاميين - ج ١ ، ص ٣١٩ ، ٣٢٠ ، الأيجي - المواقف - ص ٥٣٧ .
- (١٢٢) الأشعري - مقالات الإسلاميين ج ١ ، ص ٣١٨ ، ٣١٩ .
- (١٢٤) الجويني - الارشاد - ص ٢٧٤ .
- (١٢٥) الأمدى - غاية المرام - ص ٢٣٢ ، الشهرستاني - نهاية الإقدام - ص ٣٧٧ ، ٣٧٨ الجويني - الارشاد - ص ٢٧٤ .
- (١٢٦) الجويني - الارشاد - ص ٢٧٤ ، الأمدى - غاية المرام - ص ٢٤٥ .
- (١٢٧) الجويني - الارشاد - ص ٢٧٩ ، الشهرستاني - نهاية الإقدام - ص ٣٧١ .
- (١٢٨) الأشعري - بالبحر - ص ١١٦ ، الجويني - الارشاد ص ٢٧٣ ، البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ١١٦ ، الأشعري - الإبانة - ص ١٩٦ ، الباقلاني - التمهيد - ص ٤١ ، ٤٣ .
- (١٢٩) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١١٤ ، الغزالي - الرسالة القدسية - ص ٢٥ .
- (١٣٠) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١١٥ .
- (١٣١) الجويني - الارشاد - ص ٢٨٢ ، ٢٨٥ .
- (١٣٢) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٤٨٨ ، ٤٨٩ .
- (١٣٣) الشهرستاني - نهاية الإقدام - ص ٤١١ .
- (١٣٤) الشهرستاني - نهاية الإقدام - ص ٤١١ .
- (١٣٥) ابن تيمية - منهاج السنة النبوية ج ١ - ص ٣١٨ ، ٣١٩ .
- (١٣٦) ابن رشد - مناهج الأدلة - ص ١٤٧ ، ١٤٨ .

(١٣٧) يأتي هذا التشديد من جانب المعتزلة من منطلق تحريرهم لتحرية الإنسان ومن ثم فإن مسئوليتهم كاملة عن أفعالهم .

(١٣٨) الخياط - الانتصار من ١٥٢ ، ١٥٣ ، الشهرستاني - الملل والنحل - ج ١ - ص ٤٨

ج ١ ص ٤٨ ، الاسترأبي - التبصير في الدين من ٤٠ ، محمد الدين التفتازاني - شرح العقائد النسفية - ص ٧١ ، الأشعري ، التلج - ص ١٢٤ .

(١٣٩) سورة السجدة - ١٨ .

(١٤٠) محمد الدين التفتازاني - شرح العقائد النسفية من ٧٤ ، البغدادي -

الفرق بين الفرق - ص ٨٢ ، الشهرستاني - الملل والنحل ج ١ ص ٤٥ ، الأماشي -

نغاية الحرام - ص ٣٠٣ ، ابن تيمية - منهاج السنة النبوية ج ١ - ص ٢٣٠ .

(١٤١) الشهرستاني - الملل والنحل ج ١ ص ٥٦ ، الاسترأبي - التبصير

في الدين - ص ٤٧ ، وإن كان الخياط قد نفى أن يكون جعفر بن منصور قد قال

بهذا القول : الخياط - الانتصار - ص ٩٨ .

(١٤٢) محمد الدين التفتازاني - شرح العقائد النسفية - ص ٧٤ ، الأماشي

- للواقف - ص ٥٣٦ ، القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة من ٦٤٤ ،

٦٤٥ ، ٦٤٦ ، ٦٥٠ . تعليق : هذا التشديد المعتزلي لا يمكن فصله عن البعد

السياسي والاجتماعي لمشكلة القضاء والقدر (القاضي عبد الجبار - الملل والنحل ج ٨

ص ٤ ، د . مصطفى عبد الرازق - تمهيد لتاريخ الفلسفة - ص ٢٨٦) . ولعل

ما دفع بعض المعتزلة الى القول بضرورة نفاذ الوعيد الإلهي ، هو التأكيد على أن

هناك آلة عقل يقيم ميزان الحق في هذا الوجود ويوقع عقابه على الظالم .

(١٤٣) سورة الجن - ٢٣ .

(١٤٤) سورة النساء - ٩٣ .

(١٤٥) سورة الزخرف - ٧٤ .

(١٤٦) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٦٤٥ .

(١٤٧) الأشعري - رسالة أهل النحر - ص ٩٤ ، محمد الدين التفتازاني -

شرح العقائد النسفية - ص ٧١ ، الاسترأبي - التبصير - ص ١٠٦ .

(١٤٨) الباقلاني - التمهيد - ص ٢٤٦ ، محمد الدين التفتازاني - شرح

العقائد النسفية ، ص ٧٢ .

(١٤٩) الأشعري - اللع - ص ١٢٥ ، الباقلاني - التمهيد - ص ٢٤٩ . ٣٥٠

(١٥٠) الباقلاني - التمهيد - ص ٢٥٢ .

(١٥١) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١١٧ ، الرازي - الفصل - ص ٢٦٥ ، الأمل - غاية المرام - ص ٢٥٢ ، ٢٤٣ - الاستغاثي - التمهيد - ص ١٠٨ .

(١٥٢) الأيجي - المواقف - ص ٥٣٦ .

(١٥٣) الباقلاني - التمهيد - ص ٣٥١ ، ٣٥٢ .

(١٥٤) المرجع السابق ، ص ٣٥٢ .

(١٥٥) آل عمران ٣ : ١٢٨/١٣٤ .

(١٥٦) سورة البقرة ٢ : ٢٣٨/٢٣٧ .

(١٥٧) الأشعري - رسالة أهل الثغر - ص ٩٤ ، ٩٥ ، الباقلاني - التمهيد - ص ٣٥٣ ابن قيمية - منهاج السنة النبوية ج ١ - ص ٢٣٠ .

(١٥٨) سورة الزمر ٣٩ : ٥٤/٥٣ .

(١٥٩) سورة يوسف ١٢/٨٧ .

(١٦٠) الباقلاني - الانصاف - ص ٨٣ ، الباقلاني - التمهيد - ص ٣٥٤ ، ٣٥٦ ، الرازي - معالم أصول الدين - ص ١٢٤ ، ١٢٦ .

(١٦١) سورة النساء ٤٨ ، ١١٦ .

(١٦٢) الباقلاني - الانصاف - ص ٨٤ .

(١٦٣) أخرجه أحمد بن حنبل في مسنده ٢ : ٢٤٣ .

(١٦٤) الباقلاني - التمهيد - ص ٣٥١ - ٣٥٣ .

(١٦٥) سعد الدين التفتازاني - شرح المعاني السنية - ص ٧٥ الأمل - غاية المرام - ص ٣٠٦ ، الباقلاني - التمهيد - ص ٣٧٤ ، الباقلاني - الانصاف - ص ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ابن حزم - الفصل في الملل والنحل - ج ٣ ص ٥٣ .

(١٦٦) الأشعري - رسالة أهل الثغر - ص ٩٧ ، الباقلاني - التمهيد - ص ٣٧٣ ، الباقلاني - الانصاف - ص ٢٣١ ، الجويني - العقيدة النظامية -

ص ٨٢ . الرازي - معالم أصول الدين - ص ١٢٦ ، الأمنى - غاية الحرام -
ص ٣٠٧ ، ٣٠٨ .

• (١٦٧) الباقلائي - الانصاف - ص ٢٣٣ .

• (١٦٨) سورة الاسراء - ٧٩ .

• (١٦٩) أخرجه أبو داود في سننه - ص ٢٩٨ .

(١٧٠) أخرجه البخاري في صحيحه ٤ : ٢٩٨ ٢٩٩ ، باب التوحيد ؛ باب
كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم .

• (١٧١) الباقلائي - التمهيد ، ص ٣٧٤ ، ٣٧٥ .

• (١٧٢) سورة غافر - ١٩/١٨ .

• (١٧٣) سورة المدثر - ٤٨ .

• (١٧٤) الباقلائي - الانصاف - ص ٢٣٨ ، الباقلائي - التمهيد - ص ٣٦١ .

الفصل الخامس

القائمة وارتباطها بمفهوم الحكمة والعناية الإلهية
عند الأسشاعرة

تمهيد

بالوصول الى بحث آراء الأشاعرة في الحكمة والعناية الالهية نكون قد وصلنا الى النقطة التي تحدد الاطار النهائي للتفسير الفائي للعالم عند الأشاعرة ، وما سبق عرضه من آرائهم يوضح أن هذا التفسير قائم في أساسه على تقرير الفاعلية المتفردة لله في العالم بإرادة مختارة منذ لحظة الخلق الأولى التي تم فيها اخراج العالم للوجود من عدم محض ، مبرورا بمتغيرات الطبيعة والأفعال الانسانية فكل ما يجرى في العالم هو حادث بفاعلية الهية قاصدة ومريدة مما يعكس حرص الأشاعرة الشديد على تأكيد تلك العلاقة الوطيدة بين الله العالم ، والسيادة المطلقة المتمثلة في الهيمنة الكاملة ، ففاعلية الله في العالم هي احداث مباشر بلا واسطة ، وعلى الجانب الآخر تعكس آراؤهم في الخير

والشر والعدل الالهي تصورا خاصا يوضح تماما أنهم
تجنبوا أن يكون هناك معنى ثابت وموضوعي للخير
والشر ، ومن ثم يصبح من المتوقع أن يقدموا مفهوما
خاصا للحكمة والعناية الالهية ، وتتضح آراء الأشاعرة
حول الحكمة والعناية من خلال آرائهم في التعليل للفعل
الالهي ، ومن خلال اختلافهم مع كل من المعتزلة
والفلاسفة حول العناية الالهية ، كذلك من خلال
استخدامهم للدليل الغائي أو دليل النظام والاتقان في
العالم .

أولا : رفض الأشاعرة لتعليل الفعل الالهي :

عند تناول هذا الموضوع بالبحث نجد أننا بصدد
موقفين مختلفين ، موقف القائلين بالتعليل في الفعل
الالهي ، الذين يرون أن القول بالتعليل مرتبط ارتباطا
وثيقا بتقرير الحكمة الالهية ، وهذا الرأي يمثلته معظم
الفقهاء ، ولكنهم مع قولهم بالتعليل يؤكدون أن القدر
كله من الله وإنه خالق كل شيء بقدرته ومشيئته ولكنه
تعالى لا يخلق مبدئ ويشيتون للحوادث أسبابا تقتضي
التخصيص وهم يرون أن التعليل مرتبط بمعنى الحكمة
والرحمة والارادة ، وقد شاركهم في نفس الرأي
المعتزلة ، وإن كانوا أكثر منهم استخداما للفظ
« غرض » في التعبير عن تبوجه الفعل الالهي لعل
غائية (١) . ويشير الأيجي الى أن المعتزلة قالوا بوجوب

التعليل في الفعل الالهي بينما لم يقل الفقهاء بوجوبه ولكنهم يقولون أن أفعاله تابعة لمصالح العباد تفضيلاً واحساناً (٢) - وفي الجانب الآخر يأتي رأي الأشاعرة الرافض لتعليل الفعل الالهي ، إذ أن الفعل الالهي عندهم لا يعلل بمصلحة أو غرض ولا تجب له علة غائية ، متفقين في ذلك مع ما ذهب اليه الفلاسفة من أن الله لا يفعل الغرض (٣) -

وإذا كان الأشاعرة قد اتفقوا مع الفلاسفة في قولهم أن الله لا يفعل لغرض فتجدر الإشارة إلى أن هذا القول عند كل من الفريقين له خلفية مختلفة تماماً ، مثلما اختلفت نتائجها عند كل منهما بعد ذلك ، إذ أن قول الفلاسفة بأن الله لا يفعل لغرض يأتي متابعاً لآرائهم في الخلق بالفيض والصدور فالله عندهم قاعلي بالضرورة ، والارادة الالهية ليست ارادة ترجيح بين طرفي ممكن ، بل هي ارادة لوجوب الذات المريدة وهي ذات الله تعالى ، و ارادة الله عندهم على ذلك هي دائمة الوجود ولا تختلف ومن ثم فهي ليست ارادة قصد إلى التكوين لأن ارادة القصد تزول بوقوع المقصود ، كما أن القصد إلى التكوين يلزمه علم الله بالجزئيات وهو ما رفضه الفلاسفة (٤) وإذا كان الله تعالى عندهم لا يخلق بالقصد بل بالفيض ، فالقول بأن الله لا يفعل لغرض يأتي متسقاً مع آرائهم فالله يفعل بواسطة العقول ، وهو يفيض بالخير الأقصى على كل الموجودات

أكثر مما تحتاج بلا غرض أو طلب نفع أو فائدة ، إذ أن الله تعالى هو الكمال المطلق ، والفاعل لغرض يطلب استكمالاً سواء كان غرضه لنفسه أو لغيره ، فالتعالى لا يفعل لأجل السافل (٥) ، فإن كان الفلاسفة قد نفوا الغرض عن الفعل الإلهي فذلك يأتي في إطار رفضهم للقول بإرادة الهيئـة ترجيح الفعل أو الترك بمحض المشيئة - وهو المفهوم الأشعري لها - كذلك رفضهم لترجيح الإرادة الإلهية للفعل أو الترك وفقاً للمصلحة مثلاً قال المعتزلة ، إذ أن القول الأول يؤدي إلى شبهة العبث ، بينما القول الثاني غير مطابق للمشاهد من وجود ما لا يتفق مع مصالح المخلوقات بأي وجه (٦) ، وإذا كان الفلاسفة قد جعلوا العلاقة ضرورية بين نفى الغرض عن الفعل الإلهي ونفى القصد كذلك ، فإن ابن قيم الجوزية قد تنبه لتلك العلاقة فوجه نقده للقول بنفى الغرض عن الفعل الإلهي مؤكداً أن تقرير كون الفعل الإلهي متوجهاً لغاية وحكمة هو أساس ضروري لتقرير كونه مريداً ، فالمريد لا يعقل كونه مريداً إلا إذا أراد لغرض وحكمة وإلا انتفت الإرادة وصار موجباً بالذات . وهذا يؤدي إلى أن يكون علة تامة في الأزل يقارنه جميع معلوله ، ويلزم عن ذلك القول بتقديم العالم (٧) .

ويأتي موقف كل من المعتزلة وأغلب الفقهاء مؤكداً على أن الله تعالى خلق العالم لعلة وغاية هي النفع

والاحسان لأنه عالم حكيم ، والحكيم لا يفعل فعلا
الا لعله وغرض ، اذ أن الفعل من غير غرض سفيه وجبث
كما أنه تعالى لم يخلق المخلوقات بقصد ضررها ، وهو
تعالى غنى بذاته يستحيل عليه المنافع والمضار ، لذلك
فالغرض في فعله عائد لنفع مخلوقاته ، وكون الغرض
في الفعل عائدا الى الغير ينفي كونه تعالى مستكملا ،
اذ أن المستكمل هو من يفعل لغرض نفسه (٨) ، ويشير
ابن قيم الجوزية الى أن تقرير كون الفعل الالهى متوجها
لنفع المخلوقات هو قول لازم لكونه تعالى قاعلا
بالاختيار ، فالعالم الحي يريد الفعل لكونه نفعا
ومصلحة ، أما اذا لم يعلم فيه مصلحة ولا نفعا فهو
لا يقع منه الا على سبيل العبث (٩) أما المعتزلة فهم
يربطون بين القصد الالهى لنفع المخلوقات وبين كون
الله تعالى منعم ، اذ أن كونه منعم يستلزم أن يكون
قاصدا في فعله لوصول الخير للمخلوقات وأن يكون
قاصدا بها الاحسان للغير ، ليتحقق معنى النعمة التي
يستحق عليها الشكر (١٠) .

ويأتى الموقف الأشعري بصدده هذا الموضوع ليرفض
هذه الآراء ، فالأشاعرة يذهبون الى القول بأن الله تعالى
خلق العالم بجواهره وأعراضه وخيره وشره لا لعله
ولا غرض يتوقف عليها الخلق ، لم يدعه داع ولم
يبعثه باعث على الفعل أو الخلق ، اذ لا علة لفعله سواء
قدرت تلك العلة نافعة أو غير نافعة للخلق ، فهو يتنزه

عن النفع والضرر. أو أن يكون فعله تابعاً لفرض
يوجبه ، بل كل من الخلق واللاخلق جائزان وهما
بالنسبة إليه سياتان ، فخلقه للشيء وأرادته له هو الغاية
ولا غاية لخلقه (١١) .

١ - يستدل الأشاعرة على أن الله خلق العالم
وما فيه لا لعل أو غاية بل لمحض المشيئة مستنديين في
ذلك على آرائهم في الحدوث ، فالله قد أحدث العالم في
وقت معين ، وهو قد اختص هذا الوقت بحدوث العالم
بارادة قديمة ، واختيار الله تعالى لهذا الوقت كان
بالارادة المطلقة الاختيار لأن القائلين بحدوث العالم
يقرون أن الأوقات كانت قبل الخلق عندما محضاً والعدم
لا يختلف بالخواص الذاتية ، فاختيار وقت معين
للحدوث لا يرتبط بخاصية معينة لهذا الوقت ، رافضين
القول بأن اختصاص وقت معين لحدوث العالم هو تابع
لمصلحة لأن مثل هذا القول قد يؤدي إلى القول بأن هذا
الوقت اقتضى لذاته حدوث العالم أو لأجل خاصية من
لوازم ذاته فكلا الوجهين باطل فإذا كان وقت حدوث
العالم اختاره الله تعالى بمحض المشيئة فهو قاصد للمفعول
بلا غرض ولا توجه لحصول مصلحة أو غاية (١٢) .

٢ - كذلك يستدل الأشاعرة على انتفاء الغرض عن
الفعل الإلهي ، انطلاقاً من أنه لو كان فعل الله مقصوداً
به غرض فهذا الغرض إما أن يرجع إلى الله أو إلى

المخلوق ، فان كان هذا الغرض يعود الى الله فان هذا يؤدي الى أنه تعالى عن ذلك - ناقص بذاته يطلب استكمالا بغيره ، فكيف يكون الأشرف مستكملا بالأخس ، والله تعالى هو الغنى بذاته المنزه عن الحاجة والشهوة لا يفتقر لما يزيل حاجته ، فهو تعالى منتهى مطلب الحاجات يخلق لا لعله باعثة على ذلك ولا لمقابل أو عطية أو كمال يكسبه (١٣) - وهو تعالى تستوى في حقه الأفعال لا يرجح فعلا لغرض حتى وان قيل ان هذا الغرض عائد للمخلوق ، فمادام الغرض يستوى طرفاه في حق الله تعالى فلا يقال انه يترجح لغرض عائد لغيره (١٤) -

ويوجه ابن قيم الجوزية نقده لأراء الأشاعرة مشيرا الى أنهم اذا كانوا قد جوزوا ترجيح وقت حدوث العالم مع استواء كل الأوقات بالنسبة لله تعالى فلماذا لا يجوزون ترجيح غرض للفعل مع استواء الأغراض في حقه تعالى ، كما انه يوضح أن الغرض لا يكون كمالا قبل حدوث المراد ، مادام طرفاه يستويان في حق الله تعالى ، وعلى هذا ففي حال عدمه لا يعد ذلك نقصا ، كما انه يذهب الى أن الحكمة الواجب وجودها في الفعل الالهي ليست شيئا خارجا عنه ، اذ انه لا خالق سوى الله ولا رب غيره ، بل الحكمة صفة من صفات الله تعالى فهو الحكيم الذي له حكمة كما أنه العليم الذي له علم ، فثبوت حكمة لا يعنى اطلاقا استكمالا بغيره فكماله

سبحانه وتعالى بصفات لا يغني استكمالها بالغير ،
والتقص منتف عن الله تعالى بالسمع والعقل وهما
كذلك يوجبان اتصافه بصفات الكمال كالعلم والقدرة
والبصر * ، ومثل ذلك أيضا حصول ما يحبه في الوقت
الذي يريده ، أما عدمه قبل ذلك فلا يوجب نقصا ، بل
ان العقل الصريح يقضى بأن من لا حكمة له في فعله أولى
بأن يوصف بالنقص ، ويتساءل ابن قيم كيف يذهب
نفاة التعليل الى القول بأن تقرير الحكمة يستلزم النقص
والفعل لا لحكمة هو ما لا نقص فيه (١٥) .

٣ - كذلك يأتي رفض الأشاعرة للقول بالتعليل
في الفعل الالهي متابعا لرفضهم القول بأن الله يفعل
بأسباب ، فالفعل الالهي عندهم غير معلل أو مشروط
بأسباب فالله تعالى قادر على كل شيء ابتداء ، لا يلزمه
توسط فعل ليتحقق غرض ، اذ ليس لشيء من الأفعال
مدخل في وجود الآخر بل الله تعالى يفعل بلا واسطة
ما يريد ، فهو فاعل بالاختيار لا يلزمه في فعله سبب
أو غرض ، والقول بوجوب الغرض في الفعل الالهي
يستلزم تسلسل العلل وهو ما يرفضه الأشاعرة مؤكدين
أن فعل الله هو العلة ولا علة لصنعه (١٦) - وقد ذهب
الأشاعرة الى تأويل الآيات المتضمنة للام التعليل
وفسروها على أنها لام العاقبة (١٧) وذلك كقوله
تعالى : « وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » (١٨)
ويرفض ابن قيم هذا القول موضحا أن الله تعالى كامل

في صفاته وأسمائه وأفعاله وكونه محسنا ورازقا غفارا
كريما حلينا... قابضا... باسطا... ما يستلزم
ظهور الآثار والمتعلقات الخاصة بتلك الأسماء وتوسط
تلك الآثار لا يند منه في تحقق تلك الأسماء
والصفات (١٩) .

٤ - يرفض الأشاعرة القول بأن الله يفعل لغرض
مؤكدين أن الفعل الالهي لا يتوجه بالقصد لتحقيق
مصالح المخلوقات (٢٠) ، فيشير الرازي إلى خطأ القول
بأن الفعل الالهي يتوجه بالقصد لتحقيق مصالح المخلوقات
فهي قبل وجودها معدومة ، والمعدم لا يحتاج إلى
شيء فلا يكون الإيجاد إذا احسانا كما أنه بعد الخلق فإن
انتفاع المخلوقات يأتي بإزالة احتياجاتها وتحقيق
شهواتها التي خلقت لها فيقابل النفع ذلك الضرر
وبهذا لا يكون الاحسان بمعنى أن الخلق حدث لعله نفع
المخلوقات (٢١) .

٥ - مفهوم الحكمة الالهية عند الأشاعرة : ان أهم
ما استند اليه القائلون بالتعليل في الفعل الالهي ، هو
الارتباط الوثيق بين الفعل لغرض وبين كون الفاعل
حكيمًا ، فالحكمة تعني العلم النافع والعمل الصالح ،
والحكيم هو من كان علمه وفعله واصلين إلى غايتها ،
فالحكيم لا يفعل جزافا بل لا بد أن ينحو غرضا ويقصد
ضالحا . مثلما ان الكلام لا يكون حكمة الا اذا كان

مرشداً ومؤصلاً الى غايات محمودة ومطالب نافعة ، فإذا كان الله تعالى يتعالى ويتقدس عن النفع والتضرر ففعله متوجه لغرض رعاية صلاح مخلوقاته ، والا لزم أن فعله عبث تعالى عن ذلك (٢٢) .

أما الأشاعرة فانهم يتصدون للرد على مقولة أن نفي الغرض عن الفعل الالهي يلزم عنه القول بالعبث وانتفاء الحكمة ، ويحاولون الوصول الى ذلك بتوضيح أن المساواة بين الفعل لا لغرض وبين العبث هو مجرد معنى لفظي اصطليح عليه الخصوم ولا يلزم غيرهم (٢٣) . فالعبث عندهم انما يقال على من خلق محتاجا ينتفع ويتضرر اذا ما انصرف عن تحصيل حاجاته وكان فعله بلا غرض ، أما الله تعالى فهو غنى لا ينتفع ولا يتضرر فلا يقال عن فعله عبث بأى حال (٢٤) ، وإذا كان معنى العبث هو أن يفعل الفاعل وهو ذاهل غير قاصد لما يفعله ، فهذا القول منتف عن الفعل الالهي ، فالله تعالى علمه شامل لكل ما في السر والعلن وكماله أزلي متعال عن التجدد أو النقصان ، ان فعل بلا غرض لا يقال أن فعله سفه أو عبث (٢٥) .

هكذا يذهب الأشاعرة الى أن الفعل بلا غرض وان كان يتنافى مع مفهوم الحكمة في الشاهد الا أن فعل الله بلا غرض لا يتعارض اطلاقاً مع كونه حكيماً ، للافتراق بين الخالق والمخلوق في جواز الانتفاع

والتضرر (٢٦) . وذهبوا الى تحديد مفهوم الحكمة
الالهية بما يتفق مع نقيضهم للغرض في الفعل الالهي ،
قاله تعالى حكيم من وجهين :

(أ) علمه أزلي شامل يلم بحقائق الأشياء على أكمل
وجه . ، فحكمته أفضل أنواع الحكمة وأكملها (٢٧) .

(ب) حكمته تعالى هي وقوع الفعل موافقا لارادته
وعلمه (٢٨) .

وقد وجه ابن قيم نقده لهذا المفهوم للحكمة الالهية
مؤكدًا أن مجرد وقوع الفعل وفقا للارادة غير كاف
لتقرير وإثبات الحكمة الالهية (٢٩) .

ولكن يمكن القول أن الأشاعرة لم يستطيعوا
تقرير مفهوم للحكمة الالهية دون أن يربطوا ذلك
بتقرير الأحكام والاتقان في العالم ، فهم يقرون أن
أفعال الله تعالى متقنة ، ولكن هذا الاتقان في فعله
يرجع عندهم لمقتضى علمه ، فالحسن والاحكام في
الفعل الالهي من آثار العلم ، ولهذا فأفعاله تعالى بهب
من الفوائد والمنافع الراجعة للمخلوقات ما لا يحصى ،
ولكنهم يؤكدون على أن تلك المصالح ليست هي الأسباب
والبنواعت التي لأجلها توجه الفعل الالهي (٣٠) .

ويفسر الغزالي الحكمة الالهية تفسيرًا يشير الى أن
مفهوم الحكمة عنده يتضمن توجه الفعل الالهي نحو

تحقيق النظام والاحكام فيقول: « أما الحكمة فتطلق على معنيين : أحدهما الاحاطة المجردة بتنظيم الأمور ومعانيها الدقيقة والجليلة والحكم عليها بأنها كيف ينبغي أن تكون حتى تتم منها الغاية المطلوبة بها ، والثاني أن تنضاف اليه القدرة على ايجاد الترتيب والنظام واتقانه واحكامه » (٣١) ويرى البعض أن الأشاعرة قد قالوا بالحكمة والمصلحة ، لأنهم يمنعون العبث في أفعال الله كما يمنعون الغرض ، وإنهم ذهبوا فقط الى نفي وجوب التعليل للفعل الالهي دون أن ينفوا جوازه (٣٢) ، والحق ان الأشاعرة رفضوا تماما القول بأنه للفعل الالهي غاية وغرضا لا وجوبا ولا تفضلا (٣٣) وقد سلك الأشاعرة هذا الطريق لكي لا يصبح عليهم بعد ذلك الدفاع عن فكرة الصلاح المطلق وما يستتبعها من اشكالات تتعسر على الحل وفقا لنسقهم الفكري القائم على أصل أن الله هو صاحب الفاعلية الوحيدة في العالم ، كما أنه مطلق المشيئة قادر على كل ممكن ، اذا فلا مجال لتبرير النقص في العالم سوى بنفي القول أن يكون مقصود الله في فعله تحقق غاية أو غرض ، بل هو فاعل مختار ولا علة لفعله سوى محض المشيئة ، وقد وافق ابن حزم الأشاعرة في قولهم بأن الله لا يفعل لغاية أو غرض مؤكدا على أن القول بالتعليل يقود الى اشكالات عديدة من خلال محاولات تبيير وجود الشر ، فيقول : « كل هذه الأقوال الفاسدة ترجع الى أصل واحد

هو تعليل أفعال الله عز وجل الذي لا علة لها أصلاً
والحكم عليه بمثل الحكم على خلقه فيم يحسن منه ويقبح
تعالى الله عن ذلك » (٣٤) .

ان هذا المبدأ الأشعري يرفض الغاية والتعليل في
الفعل الإلهي يعكس جانباً هاماً من أبعاد تفسيرهم
الغائي ، فهم كما رفضوا القول بأن الله يفعل بأسباب ،
فانهم ينفون توجه الفعل الإلهي لغاية ، وبالتالي فان
هذا يضيف معنى خاصاً على فكرتهم في الغائية ، اذ انه
يصبح تصورهم لما يحرك كل ما في العالم وبوجهه هو
محض المشيئة بدم من الابداع من عدم ثم كل ما يحدث
في العالم بعد ذلك ، وان كان مفهوم الحكمة عندهم
لم يخلص بشكل قاطع من التوكيد على ضرورة الاعتراض
بالنظام والاتقان في الصنع كدلالة على الحكمة ، الا أن
هذا ليس جانباً أساسياً في نسقهم ، وبالتالي في
مقومات تفسيرهم الغائي ، الذي يظل في كل خطواته
مؤكداً على الهيمنة الإلهية المطلقة التي تخضع العالم كله
لها بشكل حاسم وقاطع ، فالعلم الإلهي شامل والافتدائ
مطلق ، والمشيئة المختارة نافذة بلا أي شرط أو اعتبار ،
اذا فعنصر القصد في الفعل الإلهي هو ما يبدو مؤكداً
وفقاً لآراء الأشاعرة دون أن يذهبوا الى القول بالغاية
المرتبطة بمصلحة المخلوقات . فالغاية النهائية هي نهاية
المشيئة الإلهية وفقاً للعلم الأزلي ولا تعليل للأفعال
الإلهية وراء هذا .

ثانيا : خلاف الأشاعرة مع المعتزلة حول الصلاح والأصلح :

يعكس الموقف النقدي الذي سلكه الأشاعرة تجاه فكرة الصلاح والأصلح (٣٥) عند المعتزلة جانبا هاما من أبعاد التفسير الفسائي عندهم ، إذ أن تلك الجزئية تعكس وجهة نظر كل من الفريقين حول العناية الإلهية، فوفقا لأراء المعتزلة في التوكيد على أن الله يفعل لغرض وغاية ، فإن الله - وهو الغني - إنما يتوجه فعله لصلاح الخلق ونفعهم لأنه العدل في قضائه الرحيم بعباده الناظر اليهم (٣٦) ، ولا يتعارض هذا في رأيهم إطلاقا مع الغنى الكامل لله تعالى والذي هو معروف ومؤكد بآحتياج العالم كله إليه تعالى (٣٧) .

ومع اتفاق المعتزلة على أن أفعال الله تعالى لا بد فيها - من مقتضى الحكمة - رعاية صلاح المخلوقات - لأن الله تعالى لا يفعل الا الصلاح والخير - فقد اختلفت آراؤهم حول وجوب الأصلح ، إذ ذهب بعضهم الى القول بأن مراعاة الأصلح واجبة بينما قال آخرون لا تجب مراعاة الأصلح لأنه ليس هناك صلاح الا وفوقه ما هو أصلح (٣٨) . ويشير الأشعري الى اختلاف المعتزلة حول ما يقدر الله عليه من الصلاح فيذكر أن أبا الهذيل ، قال بأن الله تعالى ليس في مقدوراته صلاح أكثر مما فعل وآخرون قالوا لا غاية لما في مقدور الله من صلاح

وما لم يفعله من صلاح فقد فعل مثله وقال آخرون بأنه
 فى مقدور الله أن يفعل بعبادة شيئاً أصح من شيء
 وهو عندما يترك فعل الصلاح فهو يفضل ما يقوم
 مقامه (٣٩) ، وقد ذهب النظام ومن تابعه من المعتزلة
 الى القول بأن الله لا يقدر على أن يفعل بالعباد إلا ما فيه
 صلاحهم وعلى أقصى درجة ، فهو مازال عالماً بما هو
 أصح ولا يمكنه ترك فعل هو أصح للمخلوقات (٤٠) ،
 فالمخلوقات فى العالم بأشكالها وأحوالها هى أقصى ما فى
 القدرة الالهية من خير وصلاح ، كذلك فى الآخرة فما
 يكون من ثواب وعقاب فهو أقصى صلاح ولا يقدر الله
 على غيره ، لأن الله تعالى كريم جواد لا يدخر ما فى وسعه
 من صلاح وخير للمخلوقات بل يفعله على الاطلاق (٤١) .

وقد ذهب البغداديون من المعتزلة الى وجوب الأصلح
 فى الفعل الالهى تجاه العباد فيما يتعلق بدينهم ودنياهم
 بينما قال البصريون منهم بوجوب فعل الأصلح فيما
 يتعلق بالدين ، وعلى هذا فقد قال البغداديون بأن
 الواجب فى الحكمة خلق العالم وخلق المكلفين واستصلاح
 أحوالهم على أكمل وجه لما فيه صلاحهم أما البصريون
 فقد قالوا أن ابتداء الخلق والتكليف ليس واجباً فى
 الحكمة بل هو تفضل ولكن متى خلقهم الله تعالى وجب
 عليه رعايتهم على وجه كامل ليتحقق صلاحهم (٤٢) .

ويبدو التفسير الغائى عند المعتزلة شاملاً لكل

جزئيات العالم ، فالله تعالى قد خلق الخلق لينفعهم
ولا يضرهم ، وهو تعالى قد خلق غير المكلفين للاعتبار
ولينتفع بهم المكلفون فلا يجوز عندهم أن يخلق الله
لا لعة أو حكمة فكل ما خلقه قد خلق لحكمة
واعتبار (٤٣) .

وفي مذهب المعتزلة فإن كل ما يبدو أنه خلق
لا لنفع هو في حقيقته صلاح ومنفعة فالأجسام والمعادن
والجمادات قد خلقت لينتفع بها الإنسان وتنتظم أحواله
وليستدل بما فيها من آيات على وجود الله تعالى (٤٤) ،
كذلك الحيوانات الضارية المتوحشة والعقارب والحيات
وغيرها من المخلوقات التي تبدو في ظاهرها ضارة
وبلا حكمة في وجودها ، هي في حقيقتها تتضمن أوجه
نفع ، فخلقها حية واقدارها هو نفع لتلك الحيوانات ،
كما أن بها نفعاً لغيرها أيضاً ، إذ أن وجودها ابتلاء
لغيرها فتكون سبباً لحصول منافع لهم في الآخرة (٤٥) .

ويعتمد المعتزلة في تفسير وجود الشر في العالم -
على الرغم من كون الله تعالى عالماً قديراً رحيماً - رجوعاً
إلى آرائهم في الحرية الانسانية ، فالشر الحقيقي ليس
سوى المعاصي التي يرتكبها الإنسان بمحض اختياره
فتوصله إلى عذاب النار (٤٦) .

وهم يقررون أن المرض والسقم والبلاء والمعنة
والموت والكوارث الطبيعية هي من فعل الله تعالى

وبقدره ، وهي وان كانت تبدو في الظاهر شرا إلا أنها شر بالمجاز ، لأنها في حقيقتها تحمل الخير والصلاح لما يكون فيها من الاعتبار وما يترتب عليها من الأغراض ، وهي بهذا تخرج عن كونها شرا ، إذ أن الله تعالى لا يخلق شرا حقيقيا في رأي المعتزلة فهو تعالى منزّه عن ذلك (٤٧) .

ويستدل القاضي عبد الجبار بقوله تعالى « صنع الله الذي أتقن كل شيء » (٤٨) ليؤكد أن الاتقان يعني توجه أفعاله تعالى لتحقيق الحسن والخير (٤٩)

كذلك أكد المعتزلة على أن الله تعالى يفعل لأجل صلاح العباد فيما يتعلق بدينهم وسعادتهم الأخروية قاله تعالى قد خلق العالم وكلف الانسان وأصلح حاله بالتمكين واللفظ وارسال الرسل ، ليستحق بعد ذلك الثواب الأبدى (٥٠) ، وان كان الله تعالى قادرا على ابتداء العباد بالثواب إلا أنه تعالى اقتضت حكمته واختياره الأصل لعباده أن يفرضهم لأعلى الدرجات لينالوا بها أحسن ثواب ، فاستحقاق الثواب بعد عناء التكليف أهنا وألذ للعباد من الابتداء بالثواب تفضلا ، فالانسان اذا ممتحن مبتلى في الدنيا كي ينال أعلى درجات السعادة في الآخرة (٥١) ، فالتكليف على ما به من مشقة فهو أصلح للعباد والتزام الشر اليسير من أجل تحقيق الخير الكثير هو الخير الحقيقي عند المعتزلة (٥٢)

أما خلق الله لا يليس فلا يتعارض مع الصلاح في الفعل
الالهي ، إذ ان وجوده ووسوسته للبشر لا يلجئهم لفعل
معصية ، كما أنه يزيد من ثواب المؤمنين الذين لم
يذعنوا لوسوسته (٥٣) .

كذلك يرى المعتزلة أن علم الله تعالى السابق بحال
الكافر وأنه لا يؤمن لا يعنى أنه قد أضر به حين خلقه
وكلفه ، بل الكافر انما استضر بفعل نفسه لأنه حر
الاختيار وقد اختار ألا يؤمن (٥٤) وقد قال بعضهم
أن عقاب الكافر وخلوده في النار هو أصلح له ،
انطلاقاً من أن الكافرين لو ردوا لعادوا لما كانوا
عليه (٥٥) ، ويذهب المعتزلة في نهاية المطاف الى
القول بأن بعض ما يظهر من أفعال الله تعالى قد يدق
علينا ادراك وجه الحكمة والمصلحة فيه ولكن هذا
لا يعنى كونه خلوا عن الحكمة والمصلحة (٥٦) . وبهذا
يكون المعتزلة قد قدموا تفسيراً متكاملًا لكل ما يشمل
العالم ، مؤكدين على العناية الالهية الشاملة والمتوجهة
لتحقيق مصالح المخلوقات .

ويأتى موقف الأشاعرة الناقد لآراء المعتزلة حول
الصلاح والاصلاح ليعبر عن نقطة خلاف شديدة الأهمية
لدى كل من الطرفين ، وآراء الأشاعرة حول هذا
الموضوع تأتى استكمالاً لآرائهم في تقي الوجوب على
الله تعالى ، فالله تعالى لا يجب عليه شيء ، خلق العالم

تفضلاً وكان يجوز ألا يخلقه ، وإذا خلق فله أن يكلف أو لا يكلف ، ولا يقال يجب عليه ذلك لأن فيه مصلحة للمخلوقات وهو لم يخلق الخلق لينفعهم ، بل أن خلقه وأمره متعلق بمحض المشيئة لا يسأل عما يفعل (٥٧) .
كذلك لو شاعت إرادة الله خلق الموجودات كلها بشكل مختلف ، كأن يخلق الكفرة دون المؤمنين ويخلق الجمادات دون الأحياء ، فانه بهذا لا يخرج عن الحكمة بل كل هذا منه صواب وحكمة (٥٨) .

وقد سجل الخلاف المعتزلي الأشعري حول الصلاح والأصلح في مناظرة تعد من أشهر المناظرات ، تلك المناظرة التي دارت بين أبي الحسن الأشعري وأبي علي الجبائي ، والتي استعان بها الأشاعرة بعد ذلك على أوسع نطاق لهدم آراء المعتزلة في الصلاح والأصلح (٥٩) .
(إذ سأل الأشعري أبا علي الجبائي فقال : « أيها الشيخ ما قولك في ثلاثة : مؤمن ، وكافر وصبي ، فقال الجبائي : المؤمن من أهل الدرجات والكافر من أهل الهلكات والصبي من أهل النجاة » فقال الشيخ الأشعري : فان أراد الصبي أن يرقى إلى أهل الدرجات هل يمكن ؟ قال الجبائي : لا ، يقال له : أن المؤمن اتعنا نال هذه الدرجة بالطاعة وليس لك مثيلها » قال الشيخ الأشعري : فان قال التقصير لينس مني » فلو أحييتني كنت عملت من الطاعات كعمل المؤمن ، قال الجبائي : يقول الله :

كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ولعوقبت ، فراعيت
مصلحتك وأمتك قبل أن تنتهي إلى سن العكليف . قال
الشيخ الأشعري : فلو قال الكافر : يارب علمت حاله
كما علمت حالي فهلا راعيت مصلحتي مثله ؟ فانقطع
الجبائي ، (٦٠) .

ويذهب الأشاعرة لتدعيم وجهة نظرهم - الرافضة
لشرط توجه الفعل الالهي لحصول المصالح - بالاستدلال
بأمثلة من الفعل الالهي لا تتحقق بها مصلحة سواء
في الطبيعة أو بالنسبة للإنسان .

١ - فالطبيعة بما فيها من الأجسام والمعادن
والنباتات والتي هي مخلوقات فاقدة الشعور لا تشعر
بلذة فهي لا تنتفع بخلقها ، كما أن القول بأنها خلقت
لانتفاع الإنسان وانتظام حاله هو قول غير صحيح
والا حصل هذا الانتفاع والانتظام بها على أكمل صورة
والا لزم القصور في حصول مقصود الله (٦١) . كذلك
وجود الحيوانات الضارية والحشرات غير المفيدة
وما يحدث في الطبيعة من كوارث وحوادث مؤذية يهلك
بسببها الكثيرون كالمسمومين والغرقى والهلكى بالأعاصير ،
كل هذه الأشياء الموجودة في العالم - والتي هي باتفاق
الطرفين من فعل الله تعالى - تدل على أنه لم يخلق
العالم ويحدث متغيراته من أجل تحقيق مصالح
المخلوقات (٦٢) ، ويتفق ابن حزم مع الأشاعرة في هذه

النقطة ، مؤكداً أن أفعال الله لا تعلل ، أما تعقب أفعال الله بالتعليل فليس سوى طريق المنانية والمجوس . أما نفاة التعليل قانهم يسلمون أن كل ما يكون من الله فهو عين الحكمة والعدل ، وحكمته وعدله ليسا كالحكمة المعهودة والعدل المعهود (٦٣) ، كما يوضح ابن حزم جزئية هامة للغاية تتعلق بإيضاح موقف نفاة التعليل من الحكمة والعناية الإلهية ، إذ أن القائلين بنفى التعليل لا يسلكون ذلك الطريق الذى ينتهى بمحاولة تصور وجوه مصلحة خفية عن الإدراك ، فهم لا يذهبون الى التبرير بالحكمة الغائبة بل يرفضون هذا أيضاً انطلاقاً من مبدئهم فى أن الفعل الإلهى يجرى بالعزة والقدرة والجبروت والكبرياء ولا يكون من العباد سوى التسليم بما يفعل ويشاء (٦٤) .

٢ - يستدل الأشاعرة على فساد التعليل بالمصلحة للفعل الإلهى ، يخلق الله لا بليس والشياطين وأنظار إبليس وإبقائه وتمكينه من التسلط على العباد ، وإماتة الأنبياء والمرسلين والأولياء الصالحين ، كل هذه الأمور فى رأى الأشاعرة تدل على أن الفعل الإلهى لا يتوجه بالقصد من أجل حصول السعادة للمخلوقات فى الدنيا والآخرة (٦٥) .

٣ - ثم أى حكمة ومصلحة للإنسان فى التكليف ، الذى هو أعظم مشقة وإبتلاء ، فأى مصلحة فى تعرضه!

الانسان لمثل هذا الشقاء والبلاء والامتحان القاسى ،
الذى يجعل أى عاقل يتمنى لو لم يكن موجودا ، وقد
عرف عن الكثيرين من الصالحين قولهم يا ليتنى كنت
نسيا منسيا ، ويا ليتنى لم أك شيئا ، ويا ليتنى لم تلدنى
أمى ، فحال الجماد والطيور وغيرها من غير المكلفين
أفضل من حال المكلف الذى يحاسب فى الآخرة ، وإذا
كان الله تعالى لا ينتفع ولا يتضرر بالتكليف أو عدمه
فكان أصلح ألا يكلف البشر (٦٦) - ويرفض الأشاعرة
ما ذهب اليه المعتزلة من أن وجه المصلحة فى التكليف
هو أن المكلف يلتذ أكثر بأن ينال ثوابا على عمله مما لو
ابتدأ الله بالثواب ، فهذا القول فى نظرهم يدل على
درجة بالغة من التكبر الى حد أن يستكبر العبد أن ينال
من الله الثواب تفضلا ، فيذكر الغزالي أن هذا القول
يجب الاستعاذة بالله من قائله الذى انتهى تفكيره الى
التكبر على الله عز وجل والترفع عن تحمل منته والقول
بأن اللذة هى فى الخروج من كونه منعما على الخلق (٦٧)،
ويذكر الشهرستاني أن قول المعتزلة هذا يعنى أن الله
قد خلق السموات والأرض بما فيها من جواهر وأعراض
لكى يكون تلذذ المكلف أكثر باستحقاق الثواب من أن
يناله تفضلا مشيرا الى أن مثل هذا القول يعد غاية فى
التهافت ولا يقره عاقل (٦٨) كذلك فان الله تعالى -
هو القادر على كل شيء - يقدر أن يجعل اللذة فى
الابتداء أكبر من لذة استحقاق الثواب بعد العمل ،

فهو القادر على إيصال كل أنواع اللذات لمن يريد
بلا واسطة (٦٩) -

٤ - يقول الأشاعرة إن الدليل على أن أفعال الله تعالى ليست غايتها القصد لحصول صلاح المخلوقات ، أنه لو كان الأمر كذلك لما عذب الله الكافر بالنار وهو الغنى عن الانتفاع والتضرر ، ولا يعقل القول بأن خلود أهل النار في النار صلاح لهم وأصلح (٧٠) ، والله تعالى عالم في الأزل بكفر من يكفر من عباده ، فلو كان يجب عليه مراعاة الأصلح في حق العباد لوجب أن يخترم من علم أنه يكفر طفلاً قبل البلوغ حتى لا يبقى كافر في الدنيا (٧١) ، كذلك فإن الله تعالى قادر على أن يعصم من علم أنه يظني ويعصى وقادر على منعه عن فعل السوء ، ولو فعل الله ذلك به لكان هذا أصلح له (٧٢) ، وما المصلحة للكافر الفقير المعذب في أن يوجد ما دام هو معذب في الدنيا والآخرة وقد علم الله بعلم أزلي ما يكون من حاله فلم يراع مصلحته في أن لا يخلق أو يكون (٧٣)؟

إذا فالأشاعرة لم يروا في خلق العالم بالصورة التي هو عليها فائدة مرتبطة بسعادة الإنسان ويقولون الغزالي أن الخلق كان يمكن أن يكون فائدة وسعادة للإنسان لو لم يكن مكلفاً محاسباً ، بل لو خلق الله البشر في الجنة متنعمين خالين من الضرر والألم (٧٤) ويشير الرازي إلى أن الخلق ليس مصلحة للمغالبية العظمى من

البشر سواء في الدنيا أو الآخرة فيقول : « الدنيا دار
البلاء والشقاء والغموم والهموم وحصنول الاخلاق
المؤذية كالحرص والحاجة ، وأما في الآخرة فالأكثر
هم الكافرون وهم أهل العذاب الدائم (٧٥) » .

٥ - يرتبط نفى الأشاعرة لوجوب الصلاح في
الفعل الالهي برأيهم في القدرة الالهية المطلقة ، اذ ان
الله تعالى قادر على كل الممكنات ، فمقدورات الله تعالى
لا تتناهى ، فما يقدر عليه من الصلحيات لا متناه ،
ورعاية ما لا سبيل لتحديده ممتنع (٧٦) .

٦ - تبدو آراء الأشاعرة حول هذا الموضوع
مناقضة لكونه تعالى رحيمًا ، ويوضح الرازى زأى
الأشاعرة في تلك المشكلة فيؤكد أنه ليس من شرط
الرحيم ألا يفعل غير الرحمة ، قاله تعالى كريم جواد
ودود في حق عباده ، وقهار جبار منتقم في حق آخرين ،
واحسانه ليس معللا بطاعات للعباد ، كذلك قهره ليس
معللا بمعصية العصاة ، اذ انه تعالى هو خالق العباد
وخالق لهم القدرة فلا يخرج شيء عن ملكه وخلقه
وقدرته ، فأفعاله غير معللة ورحمته ببعض العباد وقهره
للبعض الآخر لا تعليل لهما البتة بل كل ما يفعله لا يعلل
الا ببعض المشيئة (٧٧) ، ويذهب السنوسى الى مثل هذا
القول فيؤكد أن كل ما في الجنة من نعيم وما في النار
من أهوال ليس له علة أو سبب الا كونه مظهر من مظاهر :

الاعتقاد الالهي والمشية المختارة فيقول عن الجنة والنار : « لم يزدنا وقوع النوعين وخلقهما تعالى للأضداد الا قوة علم يعظم اختياره وسعة ملكه وانه ليس مجبورا على فعل من أفعاله » (٧٨) .

٧ - تبدو آراء الأشاعرة في تقديمهم الشديد للقول بالقصد الالهي لفعل ما هو صلاح للمخلوقات ذات صدى بعيد بعض الشيء عن معنى الرحمة والعدل الالهي . ولعل هذا ما دفع الشهرستاني الى محاولة تبرير تلك الآراء بأن الخير والشر وتحقيق الصلاح هو أمر نسبي يختلف من شخص لآخر كذلك هو مختلف بالنسبة لما هو كلي وما هو جزئي ومن ثم فان تحديد مفهوم نهائي للصلاح هو أمر صعب ، مؤكدا أن الأشاعرة لا ينكرون أن أفعال الله تعالى تشتمل على خير وتتوجه لحصول صلاح ، بل ارادة الله متوجهة الى نظام في الوجود وصلاح للعالم وذلك هو الخير المحض ، ولكن ارتباط الخير بالفعل الالهي هو صفة لازمة لفعله تعالى وليس علة حاملة على الفعل (٧٩) وفي نهاية الأمر فالصلاح انما هو يتبع ما كان في علم الله الأزلي كيف كان (٨٠) .

٨ - يحاول ابن تيمية توضيح وجهة النظر الأشعرية حول هذا الموضوع ذاكرا انهم قالوا بنفي وجوب الصلاح دون القول بأن الله لا تتضمن أفعاله حصول مصالح للمخلوقات فيقول عنهم « وهم لا يقولون : انه

لا يفعل مصلحة ما فإن هذا مكابرة ، بل يقولون : ان هذا ليس بواجب عليه وليس بلازم وقوعه منه ويقولون: انه لا يفعل شيئاً لأجل شيء ولا بشيء ، وانما اقترن هذا بهذا لارادته لكليهما ، وهو يفعل أحدهما مع صاحبه لا به ولا لأجله ، والاقتران بينهما مما جرت به عادته دون أن يكون أحدهما سبب للآخر ولا حكمة له « (٨١) » .

ويشير القاضى عبد الجبار الى ما قد يؤدى اليه عدم ادراك وجه الحكمة والمصلحة فى التكليف من خطر على أصل الاعتقاد ، مؤكداً أن هذا هو أصل الضلال ، فالملاحدة يتدرجون من ذلك الى نفى الصانع وحبثهم فى ذلك أنه لو كان يوجد صانع حكيم لما ابتلى البشر بالتكليف ، كما ان هذا الجهل بوجه الحكمة فى التكليف هو الذى دفع بالجبرية الى أقوالهم فى الحسن والقبح فى الفعل الالهى والتي انتهت فى رأى القاضى الى اضافة كل قبيح الى فعل الله تعالى (٨٢) . ويبدو رأى ابن قيم متفقاً مع رأى القاضى عبد الجبار فى أن الأسئلة والاعتراضات التى أثارها الأشاعرة للتشكيك فى مدى المصلحة والحكمة فى التكليف هى نفس الاعتراضات التى أثارها الملاحدة والتي انتهت بهم الى نفى وجود الصانع (٨٣) .

ويوضح ابن قيم رأيه فى حكمة التكليف من حيث هو ابتلاء لعباد الله وصفوته لكي يصلوا الى أجل

الغايات وأكمل النهايات والتي لم يكونوا ليصلوا اليها
الا على جسر من الابتلاء والامتحان وهو في حقيقته
رحمة ونعمة من الله بعباده (٨٤) -

ويقدم ابن قيم عرضا للمواقف المختلفة حول هذا
الموضوع فيشير الى أن القدرية في سبيل اثبات نوع من
الحمد قد عطلوا كمال الملك ، وهم وان كانوا قد أثبتوا
نوعا من الحكمة فقد نفوا كمال القدرة . أما نفاة
التعليل من الأشاعرة والجبرية فان ابن قيم يحلل موقفهم
بأنهم لما رأوا عدم قدرتهم على ادراك وجه الحكمة
والمصلحة في بعض الأفعال الالهية ، ولم يجدوا طريقا
للمخلص من هذا . الا ما سلكه البعض (الفلاسفة) برد
بعض الأفعال للطبيعة ، أو ما سلكه آخرون (المعتزلة)
بالقول ان امارة الأنبياء وابقاء ابليس وبخلود أهل النار
في النار هو صلاح وأصلح ، فقد رفضوا كلا من هذين
المسلكين واختاروا أن ينفوا التعليل للفعل الالهى (٨٥)
فأدى بهم ذلك الى تعطيل حمده ليثبت ملكه بلا رحمة ،
أما الطريق الحق عند ابن قيم هو القول بالقدر كله
من الله ، وبإثبات الغايات المحمودة لأفعاله ، فيكون
كمال ملكه مقارنا بحمده (٨٦) -

والحق أن الأشاعرة لم يكونوا موفقين تماما في
آرائهم حول الصلاح والأصلح بل ان افراطهم في الفصل

بين مفهوم الحكمة الالهية وقصد الله تعالى لنفع مخلوقاته قد شكل في بعض الأحيان تهديدا كبيرا لتقرير أن الصانع حكيم ، ولم يكن نجاحهم كبيرا في تقديم مفهوم آخر للحكمة الالهية مع تجنب القول بوجود غايات خيرة للفعل الالهي ، كما انه اذا كانت ارادة الله القاصدة لايجاد العالم على صورة معينة ليست من أجل العناية والصلاح ، بل ان الله كان يمكن أن يخلق العالم على أية صورة ويبقى حكيما ، فانه بناء على هذا القول يصبح من المتعذر تقرير أى معنى للنظام والاتقان في العالم ومن ثم يتعذر الاستدلال بالنظام والاتقان على كون الصانع عالما ، اذ لو كان وقوع العالم على أية صورة هو الحكمة فان وقوعه على أى صورة يكون نظاما ويصبح ليس هناك ثمة معيار يمكن به ادراك وجه الاتساق والملاءمة والاتقان في العالم. (٨٧) -

ثالثا : مفهوم العناية الالهية بين الفلاسفة والأشاعرة :

يرى البعض أن آراء الأشاعرة فيما يتعلق بنفى الباعث والغرض عن الفعل الالهي وكذلك رفض فكرة الصلاح بالمعنى المعتزلي يجعل وجهة النظر الأشعرية أكثر اقترابا من آراء الفلاسفة فيما يختص بموضوع العناية الالهية اذ أن كلا من الفريقين قد قال بالنظام والاتقان الكلي في الكون وذلك في مقابل آراء المعتزلة الداهية الى القول بأن العالم على أحسن صورة وأكمل

منفعة فى كل جزئية من جزئياته (٨٨)، ولكن الفلاسفة اذا كانوا قد رفضوا فكرة الصلاح بالمعنى المعتزلى - الذى يشمل كل جزئيات العالم والذى هو غاية لفاعلية الله فى العالم والمرجح للاختيار الالهى بين الممكنات المقدورة وهذا ما رفضه الفلاسفة مستدلين على انتقاء الصلاح فى بعض الموجودات كوجود الشخص الكافر الفقير الممذوب ، وهم فى ذلك متفقون مع الأشاعرة إلا أنهم قد رفضوا أيضا الترجيح بلا مرجح، الذى قال به الأشاعرة فيما يتعلق بالارادة الالهية واختيار الأفعال ، وذهب الفلاسفة من نفى الرايين الى القول بأن هذا دليل على أن ارادة الله واجبة وجوب الذات (٨٩) - كذلك اذا كانت هناك بغض الأقوال للأشاعرة تفيد تقريرهم لكون النظام والاتقان فى العالم هو حاصل بشكل كلى فان اتفاق كل من الفريقين حول بعض النقاط لا يعنى اتفاقهم على الاطار الكامل للعناية الالهية اذ أن هناك اختلافا عميقا بين كل من وجهتى النظر الأشعرية الفلسفية حول هذا الموضوع ، فمفهوم العناية الالهية عند الفلاسفة يقوم أساسا على نظريتهم فى الخلق القديم ونفى القصد للايجاد والتكوين ، فما أبعد هذا المفهوم عن آراء الأشاعرة التى تقوم على أساس من نظرية الخلق المحدث والايجاد من عدم محض، كذلك تقرير الفاعلية الالهية المتفردة التى تحدث

باستمرار كل ما يقع في العالم بقصد مختار دون واسطة
أو ضرورة *

تأتي آراء الفلاسفة في الخير والشر والعناية الالهية
في اطار نظريتهم في الفيض والعشق ، فالله تعالى هو
الخير المحض الذي يجود بالخير على كل ما في الوجود
بلا حفظ أو منع ، فالخير يفيض من الله تعالى على
العقول المفارقة ثم يفيض من العقول المفارقة على عالم
الكون والفساد ، والوجود كله منفرد فيه نزوع الى
الخير المطلق فالوجود ينزع للخير الأقصى عشقا ، اذا
فالله يجود على العالم بالخير الكامل والوجود يحركه
العشق الى التشبه بالله (٩٠) ، واذا كان الله يفيض
على كل الموجودات بأكثر مما تحتاجه من الخير فالموجودات
تقبل هذا الخير بحسب الامكان ، فان كان الامكان في
مادة فبحسب استعداداتها ، وان لم يكن في مادة فبحسب
امكان الأمر في نفسه كالعقول الفعالة ، وتفاوت
الامكانات هو الذي يكون منه تفاوت الكمالات
والنقصانات أما الكمال المطلق فهو الوجوب بلا امكان،
اذا فالفساد والشر في عالم ما تحت فلك القمر يأتي من
المادة من حيث هي قابلة للصورة والعدم ، فليس هذا
الشر بفعل فاعل بل لأجل أن القابل ليس مستعدا أو
ليس يتحرك الى القبول ، فهذه الشرور ما هي الا اعدام
لخيرات زائدة (٩١) *

• أما الخير والشر عندهم فما يتصور من أقسامه
 أما ما يكون خيرا مطلقا أو شرا مطلقا أو خيرا وشرا
 ممتزجين ، الخير المحض هو الوجود أما الشر المطلق فهو
 العدم المحض وهو لا وجود له لأن الله لا يخلق العدم ،
 فالعالم إذا به الخير والشر ممتزجان ، ولم يكن ممكنا
 في هذا النمط من الوجود أن يكون العالم مبرز من الشر ،
 وليس هذا عجزا من الله ولكنه أمر ممتنع (٩٢) .
 ولكن الشر في العالم أقل والخير أكثرى ، فان كان
 الجائع كثيرا فالشبعان أكثر والخير هو الغالب ، والا كان
 الوجود انعدم ، والعالم غير المبرأ من الشر يظل وجوده
 أفضل من ألا يوجد لأن خيره أكثر من شره وترك الخير
 الكثير خلاصا من شر قليل شر كثير (٩٣) فالفلاسفة
 يذهبون الى أن وجود الشر في العالم هو بالعرض
 لا بالذات ، فالنار مثلا من حيث كونها محرقة هي خير
 وصالح لنوعها ، أما أن تحرق ثوب فقير فهذا شر
 بالعرض (٩٤) ، والشر يصيب الأشخاص فقط أما
 الأنواع فهي محفوظة (٩٥) .

وهكذا يمكن القول أن الموقف الفلسفى يأتى
 مصورا للوجود على أنه متبوجه لأقصى خير على حسب
 الامكان ، وان الفساد الموجود فى العالم المادى يرجع
 الى قصور المادة ذاتها ، وان كان الوجود بكليته يغلب
 عليه الخير • اذا فالله تعالى فعل على أحسن ما يمكن
 وليس فى الامكان أبدع مما كان ، والحق أن القول

بالعناية الكلية لا يحل مشكلة العناية الالهية اذ يبقى وجود الكائنات المعذبة ووجود الآفات والآلام غير مبرر بشكل عادل ، مما جعل ابن سينا يحاول تبرير هذا بأن حكمة الله تختلف عن معنى الحكمة في الشاهد يقول : « لو كان أمر الله تعالى كأمرك وصوابه كصوابك وجميله كجميلك وقبيحه كقبيحك لما خلق أبا الاشبال أعصى الانبياء أحجن البرائن لا يغذوه العشب ولا يعيشه الحب . . . ولما خلق العقاب العنقاء ذات مخالف عقف » (٩٦) على أية حال فالموقف الفلسفي ينتهى بقبول وجود شر جزئى فى العالم بدون محاولة لتبريره بل تقرير أن لله حكمة خفية لا يدركها أحد (٩٧) .

ومفهوم الحكمة والعناية الالهية عندهم أن الله تعالى عالم بذاته وبنظام الخير الموجود فى الكل وهو يعرف الممكنات بأسبابها ويعلم النظام الأمثل والأكمل كيف هو فيفيض عنه ما يفعله نظاما وخيرا . على أكمل صورة يتأدى بها النظام على حسب الامكان ، وكونه عالما بصدور أفعال عنه غير منافية له ورضاه بنظام الخير فى الموجودات هو ارادته ، فالائقان والنظام فى العالم ليس واقعا بالاتفاق بل هو من آثار عنايته تعالى بالعالم (٩٨) والذي يفيد به بالخير بلا قصد أو طلب ليكون ذلك اذ انه تعالى لا يفعل لغرض (٩٩) .

ويتضح من آراء الفلاسفة تلك أن تفسيرهم للعناية

الالهية يقوم على أساس قولهم بأن الله يفعل بإرادة
واجبة وجوب الذات كذلك على أساس قولهم بتفنى
القصد للإيجاد والتكوين (١٠٠) .

والفرق يبدو واضحا بين ذلك الرأى للفلاسفة
وبين آراء الأشاعرة ، فمفهوم الاقتدار الالهى مختلف
تماما عند كل من الفريقين ، فبينما أرجع الفلاسفة
كون العالم غير مبرء من الشر الى ضرورة نقص المادة
واستعدادها للقبول ومن ثم فان وجود عالم مادي خلو
من الشر هو أمر مستحيل غير مقدور لله تعالى ، فى حين
أن الأشاعرة يرفضون تماما القول بأية طبيعة موضوعية
للمادة بل هى تستمد تأثيراتها من الله مباشرة بلا واسطة
وبشكل متجدد فى كل لحظة دون أن تكون للمادة أية
صفة ذاتية تحتم أن تؤثر بشكل منظم وثابت
لا يتغير (١٠١) ، ويرد الرازى على هذا القول مشيرا
الى كون الأجسام متساوية ومتجانسة - أى بلا خصائص
ذاتية - ومن ثم فاختصاصها بصفة وتأثير معين إنما هو
من الفاعل المختار ، وبالتالي فان الفاعل المختار - الذى
هو الله تعالى - قادر على تغيير خصائص المادة تماما ،
فيمكن مثلا أن تسخن النار لطهى طعام ، ويوقف الله
تأثيرها على التسخين حين تلامس بدن انسان فلا تحرقه ،
أى أن الله تعالى من وجهة النظر الأشعرية قادر على
ايجاد المادة مبرأة من الشر لئلا أراد لأنه فاعل
مختار (١٠٢) .

وقد أشار ابن رشد الى هذه النقطة مؤكدا على صعوبة تفهم وجهة النظر الفلسفية على الجمهور نتيجة للخلط بين ما هو ممكن وما هو مستحيل ، فمن وجهة النظر الفلسفية لا يوصف الله بالقدرة على المستحيل كخلق جميع الموجودات بريئة عن الشر ، بينما يعتقد الجمهور أن هذا من الممكنات وأن القول بعدم اقتدار الله عليه هو وصف لله تعالى بالعجز (١٠٣) .

ويوجه الشهرستاني نقده لآراء الفلاسفة فيشير الى أن قولهم بأن الوجود يشتمل على خير محض وشر محض وخير وشر ممتزجين هو قول فيه مغالطة وفقا لتقرير الفلاسفة أن الخير يطلق على كل موجود ، والشر هو المعدوم ، فكأنهم يقولون أن الوجود يشتمل على الوجود ، كذلك كيف يكون الوجود مشتملا على العدم (١٠٤) ، كذلك يوجه الرازي نقده لقول الفلاسفة بأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير ، موضحا أن هذا القول به مغالطة منطقية لأنه لو قصد بالشر الكثير ترك الخير الكثير لكان حاصل قول الفلاسفة أن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل ترك للخير الكثير ، وهذه قضية لا فرق بين موضوعها ومحمولها البتة فهي فاسدة . أما لو اعتبر الشر الكثير هو الألم والضرر الكثير فهذا قول باطل أيضا لأن الترك في هذه الحالة يعنى بقاء الأشياء

على عدمها الأصلي فلا تحصل اللذة والبهجة كذلك كما لا يحصل الألم والضرر (١٠٥) كما رفض الرازي كذلك قول الفلاسفة بأن الخير هو الأكثرى والأغلب في العالم ، ويقول الرازي انه لو كان هذا الخير الأغلب معناه أن الأغلب خلو الانسان من الآفات وسلامته فهذا باطل لأن هذا حاصل له في حال عدمه ، كما أن القول بأن اللذة والبهجة والسرور هي الأكثر حصولا في العالم هو قول غير واقعي لأن العالم يمتلئ بالمحن والبلايا والحاجات الانسانية ، فالانسان في بلاء وغم دائم سواء باحتياجاته وتآله من أجلها أو بتحصيلها فيحصل في قلبه الحرص والحسد والرغبة في طلب الدنيا والانسان لا ينفك البتة عن مثل هذا البلاء والعناء ، والقول بأن هذه المكروهات أقل من اللذات مكابرة لا يليق أن يقول بها عاقل ، والقول بالخير الراجح والشر المرجوح مغالطة محضة (١٠٦) .

واذا كان الأشاعرة قد جعلوا مفهوم العناية الالهية في أساسه لا يعنى سوى نفاذ المشيئة الالهية المختارة ، فقد ذهبوا أيضا الى أن العناية والصالح يتبع ما كان في العلم الأزلي والحكمة الالهية معناها وقوع الفعل وفقا لما كان في العلم الأزلي (١٠٧) فاختلافهم مع الفلاسفة حول مفهوم العلم الالهى يبدو عميقا مثلما كان اختلافهم معهم حول الارادة الالهية ، والاختلاف بين مفهوم العلم والارادة عند كل من الفريقين يرتبط

ارتباطا وثيقا بنظرة كل منهما لعلاقة الله بالعالم من حيث الفاعلية والقصد للإيجاد ، فإذا كان الفلاسفة قد ذهبوا الى أن كونه تعالى مريدا يعنى أنه عالم بما يصدر عنه من أفعال غير منافية له دون أن يعنى هذا أنه يفعل بالاختيار أو القصد ، فإن آراءهم فى العلم الالهي تأتي لتحدد أيضا تصورهم لعلاقة الله بالعالم وعنايته به ، ويتمثل موقفهم فيما يتعلق بالعلم الالهي فى تقرير أن الله تعالى عالم بذاته وبغيره ، وهو عالم بذاته لأنه برىء عن المادة ، كما أنه عالم بما يصير عنه إذ أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ، فلا يغرب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض ، ولكنه يعلم غيره بعلم كلى لا يندرج تحت الزمان ولا يختلف بالماضى والحاضر والمستقبل (١٠٨) . فهو يعلم وجود الشمس والقمر وصدورها منه بواسطة العقول المجردة ، ويعلم كذلك الأسباب والكل معلوم له يعلم واحد متناسب لا يؤثر فيه الزمان فهو مثلا يعلم الكسوف بجميع صفاته ولكن إذا انكسف الشمس فهو لا يعلم كسوفها الآن ، كذلك فيما يتعلق بأشخاص الناس والحيوانات فهو يعرف طبيعة الأنواع وخواصها ولكن يعلم كلى . أما الأفراد الجزئية لتلك الأنواع فهي ما يعلم بالحواس لا بالعقل ، والله يعلمها بأنواعها لا بجزئياتها المتغيرة (١٠٩) . وقد ذهب الرازى الى أن الفلاسفة قالوا بأن الله تعالى لا يعلم التشكيلات والمتغيرات ،

فالمتشكلات غير المتغيرة في أجرام الافلاك والمتغيرات
اللامتشكلة كالصور والاعراض والحوادث والنفوس
الناطقية ، والمتشكلات المتغيرة كالأجسام الكائنة الفاسدة
كل هؤلاء مما لا يجوز أن يتبعها العلم الالهي
عندهم (١١٠) . وهو يرى أن الفلاسفة قالوا بأن الله
يعلم الجزئيات مادامت غير متشكلة ولا متغيرة ، ويستدل
على رأيه بأن الله عندهم يعلم ذاته المخصوصة وذاته
ليست كلية لأن الكليات لا وجود لها في الأعيان ، كذلك
هو يعلم العقل الأول الذي هو معلول له وكذلك سائر
العقول (١١١) . وقد ذهب الفلاسفة الى أن الله لا يعلم
الجزئيات المتشكلة لأنها تدرك بآلة جسمانية ، كما أن
القول بأن علم الله يتبع تلك المتغيرات يعنى اما التغير
فى ذات الله واما الجهل وهو محال على واجب الوجود ،
كما أن تبعية العلم الالهي لتلك المتغيرات هو فى رأيهم
تسخر ونقص لا يليق بذات الله تعالى وكمالها (١١٢) ،
اذا فالعلم الالهي عند الفلاسفة ، هو علم بما عليه نظام
الكون وطبيعة موجوداته وذلك بشكل كلى وثابت ،
وهذا هو ما تشمله العناية الالهية عندهم ، وتلك
الجزئية هى أحد أهم الاختلافات فى كل من وجهة النظر
الأشعرية والفلسفية حول العناية الالهية ، لأن الأشاعرة
لهم تصور آخر حول العلم الالهي ، فالله تعالى عالم
بذاته وبغيره - لأن ذلك الغير هو صنعه - وهو عالم
بعلم أزلى قديم قائم بذاته تعالى ، متعلق بجميع

الكائنات وكمياتها . لأن الموجب للعلم ذاته والمقتضى للمعلومية ذوات الأشياء ونسبة كل الأشياء الى الذات سواء فاذا علم بعضها علم الكل ، ومع ذلك فعلمه واحد لا كثرة فيه ، والعلم الالهى لا متناه بالنظر الى ذاته أو متعلقاته ، يعم المفاهيم كلها الواجب منها والممكن والمستحيل (١١٣) -

وخلاف الأشاعرة مع الفلاسفة حول علم الله بالجزئيات يمثل نقطة اختلاف شديدة الأهمية حول مفهوم العناية الالهية وعلاقة الله بالعالم ، ان الاختلاف حول هذه النقطة ينبع أساساً من اختلاف كل من الفريقين حول فاعلية الله فى العالم ، ويشير الغزالي الى ان الفلاسفة لما أنكروا كون الله مريداً - بمعنى مختاراً وقادراً على الفعل والترك - فقد أصبحوا عاجزين عن إثبات كونه تعالى عالماً ، فالغزالي يرى أن نظرية الفلاسفة فى الخلق الضرورى وبتوسط الأسباب ، تجعل الله تعالى فاعلاً بالطبع واللزوم وهو نوع من الفاعلية لا يستلزم فيه أن يكون الفاعل عالماً بما يصدر عنه كالشمس والنور - وحتى ان سلم أن صدور الشئ من الفاعل يلزم علم الفاعل بما يصدر عنه ويرى انه وفقاً لآراء الفلاسفة فان ما يصدر عن الله تعالى هو واحد وهو العقل الأول ، فيكون الله لا يعلم الا ما يصدر عنه وهو العقل الأول (١١٤) -

ويبدو الارتباط واضحا بين تقرير كون الله عالما بكل ما فى العالم بكيلياته وجزئياته عند الأشاعرة وبين توكيدهم على ارادة الله المختارة والمخصصة بالحدوث لكل ما فى العالم بكيلياته وجزئياته .

ويشير الغزالي الى أن طريق المسلمين فى اثبات كون الله عالما يأتى من قولهم بأن كل ما سوى الله تعالى وصفاته فهو حادث بإرادته ، والمريد يعلم بالضرورة مراداته ، ولا موجود فى العالم الا وهو حادث بالارادة الالهية القاصدة الى ذلك ، فالله عالم بكل ما فى الوجود جملة وتفصيلا (١١٥) .

كذلك يشير الآمدى الى ارتباط موضوع علم الله بالجزئيات بتحديد مفهوم الارادة الالهية ، فاذا كان الله مريدا لكل ما فى الوجود ، بمعنى أن الارادة الالهية هى التى تخصص وتميز كل ما فى الوجود سواء بالايجاد من عدم أو اختيار الأشكال والأوضاع والأوقات فأنه اذا علمه يحيط بمراداته ، اذ ان التمييز والتخصيص لشيء يستلزم الاحاطة به وهذا ما يعرف عند الأشاعرة بدليل الاختيار لاثبات العلم الالهى (١١٦) . ومن هنا يتضح أنه من وجهة النظر الأشعرية فان مفهوم الارادة الالهية عند الفلاسفة يزعزع أى أساس لعلاقة وثيقة بين الله والعالم سواء فى الفاعلية أو الاجتياز ، كذلك فى احاطة علم الله بالعالم وما يدور فيه ، اذ انه من وجهة

نظرهم ان آراء الفلاسفة في الارادة الالهية تتنافى مع كونه تعالى عالما بغيره وان كان هذا القول يبدو شنيعا فهو لازم لآرائهم في نفي حدوث العالم بالقصد والاختيار (١١٧) - ولما رأى الأشاعرة أن آراء الفلاسفة حول علم الله بالجزئيات تتعارض مع ذلك التصور الأشعري للعلاقة المباشرة والوطيدة بين الله والعالم - والتي لم يقر الأشاعرة بدilà لها - فقد انبروا للرد على آراء الفلاسفة حول هذا الموضوع .

١ - يرفض الأشاعرة حجة الفلاسفة على نفي علم الله بالجزئيات على أساس ان هذا القول يؤدي الى ان ذات الله يحدث بها تغير ، مؤكدين على أن العلم صفة حقيقية قائمة بذات العالم ، وتعلقه بالمعلوم نسبة بين العلم والمعلوم ، وتغير المعلوم هو تغير في نسبة ذلك العلم الى المعلوم وليس تغير في ذات العالم فلو كان رجل يجلس على يمين شخص ما ثم انتقل الى جانبه الأيسر ، فقد حدث تغير في النسبة والاضافة ولم يحدث في ذات الرجل تغير البتة (١١٨) - كما أن العلم صفة تنكشف بها المعلومات كما هي دون أن يحدث تغير في ذات العلم ، كالمرآة المصقولة تتتابع عليها الصور المختلفة دون أن يعني ذلك أى تغير في المرآة ذاتها - فالتغير يكون في المعلومات أما الصفة فتأبته (١١٩) - فاذا كان تغير الاضافات بهذا المعنى يعني تغيرا في ذات العالم ، فان العلم بالكليات أيضا ، وهى مختلفة ولا شك - يعنى

العلم الواحد لأن تعلم به تلك المختلفات لأن المضاف
مختلف والاضافة مختلفة ، اذ أن العلم بالانسان المطلق
يختلف عن العلم بالحيوان المطلق . . ، والأنواع
والأجناس والعوارض الكلية مختلفة كما أنه لا نهاية لها
فلا يصح أن تنضوى تحت علم واحد ، مع كون هذا
العلم هو ذات العالم غير زائد عليه ، فلا يبقى امام
الفلاسفة سوى انه لا يعلم الكليات أيضا (١٢٠) .
ويشير الرازي الى أن قول الفلاسفة بأن العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول ، أى أن علمه بذاته يوجب علمه
بما يصدر عنه يلزمهم القول تعالى بالجزئيات ، اذ ان
علمه بالأمور التى حصل بها التشخيص والتعيين يوجب
علمه بذلك التشخص والتعين (١٢١) .

٢ - ويشير الغزالي الى أن قول الفلاسفة بأن الله
يحصل العلم لنفسه بالوسائط يسقط نقدهم للقول
بعلم الله بالجزئيات على أساس أن هذا يعنى تسخر ،
لأن التسخر انما يلزم آراء الفلاسفة لأن فاعلية الله
عندهم تتساوى مع الفاعل باللزوم والطبع وهذا هو
التسخر (١٢٢) ، كذلك يذكر الطوسي أن علم الله
تعالى لا يقال عنه انه تابع للمعلوم فهذا انما يقال عن
العلم الانفعالى الذى للممكنات ، أما علم الله تعالى فهو
علم فعلى ، وهو سبب وجود الممكنات فهو متبوع غير
مفتقر الى شئ سوى ذاته تعالى (١٢٣) . ومن وجهة
نظر الأشاعرة فان احاطة العلم الالهى بالكل والجزئيات

بأسرها هو صفة مدح وكمال لا صفة نقصان ، بل ان القول بعدم علمه تعالى بالجزئيات هو الذى يستلزم النقصان والجهل ، والله تعالى هو الكمال المطلق ، وعلمه شامل محيط (١٢٤) .

٣ - رأى الغزالي أن القول بنفى علم الله بالجزئيات يمثل خطرا شديدا على الشرائع وأساسا هاما فى الاعتقاد ، اذ ان هذا القول يؤدى الى أن الله ما دام لا يعرف الأشخاص الجزئية فهو لا يعرف أفعال البشر وأحوالهم وإيمانهم وكفرهم ، بل لزم أيضا عن هذا القول انه لا يعرف نبوة الأنبياء بأشخاصهم بل يعرف كل هذه الأشياء بمعانيها الكلية ، وهو قول يمثل خطرا شديدا على أصول الاعتقاد الاسلامى (١٢٥) . كذلك يشير الرازى الى أن الفطرة الانسانية تنزع الى الدعاء والتضرع بالله ، وذلك الدافع الداخلى الفطرى لدى الانسان للجوء بالدعاء الى الله يعنى أن الفطرة الانسانية تدرك كون الله عالما بالجزئيات وبالأشخاص والأحوال وكل ما فى العالم (١٢٦) .

٤ - يرى الأشاعرة أن القول بأن الله يعلم الأنواع المطلقة دون جزئياتها يمنع تقرير الاتقان والنظام فى العالم كدلالة على علمه تعالى حيث ان الأنواع الكلية ليس لها وجود عيني ، وهذا الدليل - دليل الأحكام والاتقان - هو ما استخدمه الأشاعرة على نطاق واسع

لأثبات كونه تعالى عالما ، وكذلك لأثبات علمه بالجزئيات (١٢٧) وان كان هذا الدليل عندهم له اشكالياته كما سيتضح .

هكذا يتضح أن آراء كل من الفلاسفة والأشباعرة حول مفهوم العناية الالهية تختلف اختلافا جذريا ، فان كان الفريقان قد اتفقا حول بعض النقاط السابق ذكرها فان الخلاف بينهما ينتج من كون آراء الفلاسفة في العناية الالهية هي آراء تأتي من موقف يقوم في أساسه على كون الله فاعلا بالضرورة وبالوسائط ، والله وان كان لا يفعل بالقصد عند الفلاسفة ، فان توجه العالم للخير يأتي من نزوعه للخير المطلق أو الله ، ومن ثم فان الخير متحقق للأنواع الكلية ، لأنه محال تحقيقه بشكل مطلق نتيجة لقصور المادة ، وهذا القدر هو أقصى خير وصلاح يمكن تحقيقه في هذا العالم ، وهكذا يأتي القول بأن الله لا يعلم الجزئيات متسقا تماما مع آرائهم تلك . أما الأشاعرة فان نفهم لكون الله يفعل لغرض ، لا يتعارض في نظرهم مع كونه قاصدا مريدا مختارا ولكنه يعنى أن الله تعالى لا يلزم فعله غاية أو توخي مصلحة لكي يكون حكيما ، فرأيهم يأتي متفقا مع تأكيدهم المستمر على مطلق الاختيار الالهي مع التأكيد على الاقتدار الالهي المطلق تجاه كل موجودات العالم ، بالتالي فقد حرصوا على تأكيد احاطة العلم الالهي بكل جزئيات العالم توكيدا على تلك الهيمنة

الالهية الكاملة التي تنضج لها كل الموجودات ، هذا هو الأساس الحقيقي لمفهومهم في العناية الالهية ، لذلك فان اختلافهم مع الفلاسفة حول علم الله بالجزئيات يمثل جانبا هاما لخلاف الطرفين حول علاقة الله بالعالم وعنايته به (١٢٨) بالتالى يحدد بعدا هاما للتفسير الغائى عند الأشاعرة -

رابعا : الدليل الغائى وأشكالياته عند الأشاعرة :

يتضح مما سبق أن الأشاعرة قد حاولوا تقديم تصور للحكمة والعناية الالهية ، متجنبين فى ذلك القول بأن الله يفعل بأسباب أو لحصول غايات ترتبط بتحصيل مصالح للمخلوقات ، ولكن المفهوم الأشعرى للحكمة والعناية الالهية يقوم فى أساسه على تأكيد العلم الالهى بالعالم كله جملة وتفصيلا ، فالى أى مدى استطاع الأشاعرة تقديم تصور للعلم الالهى - ومن ثم للعناية والحكمة - دون القول بتوجيه الفعل الالهى لغرض الصلاح -

يقدم الجوينى عرضا لتعريفات الأشاعرة المختلفة للعلم :

(أ) العلم تبين للمعلوم على ما هو به -

(ب) قول أبى الحسن الأشعرى : العلم ما أوجب كون محله عالما -

(ج) العلم هو الصفة التي يصح ممن اتصف به
احكام الفعل واتقانه *

ويرى الجوينى أن تلك التعريفات غير وافية إذ أن
القول الأول باستخدامه لفظ التبيين ينم عن تحول من
حالة جهل وغفلة الى حال معرفة وبهذا لا يصلح هذا
التعريف ليشمل كل من العلم القديم والحادث ، كما
أن التعريف الذى أتى به الأشعرى اجمالى لا يوضح
المقصود من معنى العلم ، أما القول الثالث فهو لا يشمل
العلم بالقديم والمستحيلات فلا يندرج فى معنى العلم
ـ وفقا لهذا التعريف ـ سوى ضرب واحد من العلوم
هو العلم بالاتقان والاحكام ويرى الجوينى أن حد العلم
هو معرفة المعلوم على ما هو به (١٢٩) *

وإذا كان الأشاعرة قد استدلوا على العلم الالهى
بالكليات والجزئيات بدليل القصد والاختيار فانهم
أيضا قد استدلوا على علمه باتقان صنعه ، فالموقف
الأشعرى فى مجمله قد اعتبر الاتقان والاحكام فى
الفعل أحد السمات الهامة للفعل الصادر عن عالم *

وقد أشار كل من الباقلانى والاسفرايينى الى أن
نفس الحدوث لا يدل على كون الله عالما بل يدل على أنه
قادر ، أما ما يدل على علمه فهو الاحكام والاتقان فيما
أحدثه وقصد إليه (١٣٠) على أية حال فقد استخدم
الأشاعرة الدليل الغائى استخداما واسعا النطاق

— بالرغم من رفضهم القول أن فعل الله متوجها للغاية —
وقد ذهبوا الى هذا للتدليل على أن القوة المحدثة للعالم
ومتغيراته هي قوة عامة مقتدرة واعية ، فالعالم مادام
عندهم حادثا وبارادة مختارة ، ولم يحدث موجبا عن عله
أو متولدا عن طبيعة وهو مع ذلك محكم متقن منظم
بادراك كل عاقل اذا تأمل السموات والأرض والموجودات
فلا بد أن يكون هذا الاتقان والنظام وراءه خالق مدبر
عالم (١٣١) .

ويقوم الأشاعرة استدلالهم على أساسين أولهما : أن
فعل الله الذي هو العالم — محكم متقن — ثانياً : من
كان فعله متقنا محكما فهو عالم ، ولكي يستدل الأشاعرة
على النظام والاتقان فقد سلكوا طريق التفسير الغائي
القائم على الملائمة بين الصنع الإلهي وتحقيق المنافع
فالباقلائي يشير الى أن التأمل والتفكر في مخلوقات الله
ونظام العالم يتكشف له مدى ما في خلق الله تعالى من
عجائب الاتقان « (١٣٢) .

وقد مضى الأشاعرة في طريق الاستدلال بالغائية
في العالم ليقدموا تصورا يصبغ كل ما في العالم
بالصبغة الغائية ، فهم يؤكدون أن العالم محكم منظم
وهذا الاحكام يشمل السموات والكواكب والعناصر
والمعادن والنبات والحيوان ، فالسموات وجلالها وعالم
الحيوان بما فيه من عجائب وكيف أن الحيوان يهتدي

الى مصالحه بالقدرة الالهية ، وتلك الملازمة بين وظائف
الجسد واحتياجات المخلوق التي تحفظ له حياته
واستمراره ومعجزة الجسد الانساني الذي دلت على
عجب اتقانه علوم التشريح ، كل هذه الآيات الباهرة
تعكس جلال النظام في العالم ، ومدى الاتقان المذهل
في الفعل الالهي . ثم يذهب الأشناعرة بعد اثباتهم
للاتقان والنظام في العالم الى أن هذا الصنع المحكم
والنظام المتقن لا يكون الا من عالم مقتدر ، اذ أن العقل
لا يجوز أن تصدر الكتابة ولا الخط المنظوم من جاهل
لا يعلم الخط ، ومن جوز هذا فقد خرج عن حد
العقل (١٣٣) . وعن هذا يقول السنوسي : « معلوم
بالبدئية أنه لا يحكم الفعل ويبرزه في غاية الكمال
وما لا يحاط به من أنواع المحاسن الا من هو عليم حكيم
غاية الحكمة ، لا يخفى أن عجائب مصنوعات سبحانه
مما لا يحيط بها وصف ووصف ومن جوز صدور تلك
العجائب مع كثرتها وخروجها عن حد الحصر من الجاهل
على سبيل الاتقان كان مباندا للحق جاحدا للضرورة
وسقطت مكالمته لخروجه عن العقلاء » (١٣٤) .

بل ان الفيزالي له نص كامل عن « الحكمة في
مخلوقات الله عز وجل » . يصوغ العالم بأسره في
تفسير غائي يؤكد على الاتقان والحكمة الالهية ويقول
فيه بعد أن يصف ملازمة أعضاء الجسم الانساني
لوظائفها : « فقد تبين أن كل عضو من هذه الأعضاء

ينصرف الى وجوه من المآرب وضروب من المصالح ان زاد
أفسد وان نقص أفسد ، فذلك تقدير العزيز
العليم (١٣٥) *

اذا فقد ذهب الأشاعرة الى آخر مدى في توظيف
الدليل الغائي لتدعيم فكرتهم في الألوهية ويبدو هذا
التوظيف غريبا على النسق الأشعري الذي يقوم على
رفض أى تعليل غائي للفعل الالهي على أية حال فقد
واجه هذا الدليل الأشعري النقد الذي يوجه للدليل
الغائي بشكل عام ، كما واجه أشكالا خاصا من حيث
انه لا يتسق مع آرائهم السابقة * وتدور الاشكالات
التي تواجه الدليل الأشعري حول محورين أساسيين
يمثلان التشكك في امكانية نجاح استخدام الدليل
الغائي كاثبات لأن صانع العالم ومدبره قاصد عالم *

(أ) هل الاتقان دليل كون الفاعل عالما ؟

ان هذا التساؤل يعد أول تشكك يمكن أن يوجه الى
الدليل الغائي - والذي لجأ اليه الأشاعرة لاثبات العلم
للصانع - ويعترض المتشككون على مقولة أن الفعل
المتقن يستلزم بالضرورة أن يكون فاعله عالما ،
ويستدلون على رأيهم اعتمادا على عدة نقاط :

١ - أن الفعل المتقن قد يقع عن الجاهل اتفاقا
ولمرة واحدة أو في النادر ، ولكن حكم الشيء هو حكم

مثله فلو جاز وقوع الفعل المتقن من جاهل في النادر فان هذا يجوز وقوعه منه بشكل متكرر (١٣٦) وقد أجاب الأشاعرة عن هذا القول بأن المشاهدة والتجربة لا تجوز تعميم مثل هذا الحكم ، فقائل هذا القول مثل من ذهب الى أنه مادام قليل الماء لا يروى فكثيره لا يروى أيضا (١٣٧) .

٢ - يحتجون بأن ما يثير الشكوك في أن الفعل المتقن لا بد أن يكون صادرا عن عالم بما هو مشاهد من أفعال الحيوان والتي تبدو متقنة ، كبناء النحل لبيوته بأشكال هندسية ذات مقاييس خاصة لا يتأتى العلم بها الا لمن كان له علم بالهندسة ، ولو كان اتقان الصنع دليل على كون الفاعل عالما للزم على هذا أن تلك الحيوانات التي تصدر منها مثل هذه الأفعال المتقنة أكثر علما من الانسان وذلك أمر يعيد جدا (١٣٨) ، وقد سلك الأشاعرة في الرد على هذه الحجة مسلكين :

(أ) أما القول بأن تلك الحيوانات حين صدر منها هذا الفعل المتقن قد حدث لها علم بهذا الفعل الصادر عنها فقط وهذا ممكن وجائز في قدرة الله تعالى اذا أراد ذلك (١٣٩) .

(ب) القول بأنه وفقا لأراء الأشاعرة فلا غرابة في صدور مثل هذه الأفعال المتقنة عن تلك الحيوانات لأنه لا تأثير لها في تلك الأفعال ، فالله تعالى هو المتفرد

بالخلق ، ولا تأثير لغير قدرته في حصول أى فعل سواء كان ذلك من عاقل أو غير عاقل (١٤٠) ، بل ان الغزالي قد استدل على تفرد الله بالفاعلية في العالم وان كل المقدورات انما تقع بقدرته ، بصدور تلك الأفعال المتقنة من النحل والعنكبوت وسائر الحيوانات التي لا تعلم ما يصدر منها ، فان هذا في رأيه أقوى دليل على أن الله هو المستبد بالفعل والاختراع (١٤١) .

(ب) هل العالم هو ذلك الصنع الالهي المتقن ؟

١ - هذا هو التساؤل الثاني الذي يواجه استدلال الأشاعرة بالاتقان والاحكام في العالم لاثبات أن الصانع عالم ، واذا كان استخدام الدليل الفائي له صعوباته التقليدية ، فانه في اطار النسق الأشعري يواجه صعوبات أكثر بحيث يمكن القول ان استخدامهم لهذا الدليل هو تناقض لا يتفق مع آرائهم السابقة ، فلو كان الأشاعرة قد ذهبوا الى أن العالم هو فعل الله المتقن فهذه المقولة من جانبهم تحتاج لوقفه ، اذ انهم يقولون ان الاحكام والاتقان يعنى الترتيب العجيب والتأليف والنظام والتناسق (١٤٢) ، وكل هذه المعاني ترتبط بالملاءمة بين أجزاء العالم وتوجه الفعل الالهي لتحقيق غاية وحصول منفعة ومصلحة (١٤٣) ، يقول الایجی : « المراد بالمتقن ما تشاهده من الصنع القريب والترتيب الذي تتحير فيه العقول ولا تهتدى الى كمال ما فيه من

المصالح ولا شك في دلالة على علم الصانع (١٢٤) ،
وإذا كان الأشاعرة لم يذهبوا إلى القول بأن الوجود على
أحسن صورة ممكنة فإن نقد دليلهم الغائي بذلك النقد
التقليدي من وجود الآفات وأوجه الخلل في العالم
لا يشكل تهديدا كبيرا بالنسبة لدليلهم إذ اتهم لم يدعوا
القول بأنه ليس في الامكان أبدع مما كان ، بل إن
الأيجي يؤكد أن وجود بعض أوجه الخلل والقصور في
العالم لا يتعارض مع كون الصانع عالما ، إذ أن العالم
وإن كان شرط أن تظهر آثار علمه في أفعاله فتبدو
متقنة محكمة ، فإنه لا يشترط في اتقان صنعه أن يكون
غاية ما يقدر عليه من اتقان (١٤٥) ، كذلك لا يصبح
هناك مجال للاحتجاج عليهم بأنه قد تكون أنماط
الوجود الممكنة والتي لم تحصل أفضل من النمط الذي
وجد من حيث المنفعة والمصلحة (١٤٦) .

وإذا كانت آراء الأشاعرة قادرة على التصدي لمثل
هذه الاعتراضات من حيث أن نسقهم يقوم أساسا على
تقرير أن المحصلة النهائية لما يكون ليس سوى محض
المشيئة الإلهية ، ومن ثم فلا يلزم التفسير الغائي للعالم
على أصلهم أن يثبت أن العالم على أحسن صورة ممكنة ،
إلا أن هذا لم يخلصهم تماما من الإشكالات ، وقد نبه
الرازي - في معرض اعتراضه على استخدام الأشاعرة
لدليل الأحكام والاتقان - إلى أن القول بوجود اتقان
منقوص في صنع العالم غير كاف للتدليل على أن الصانع

عالم ، بل يكفي أن يكون دليلا على أن الفاعل ظان لأن صاحب الظن قد يخطيء وقد يغلط وقد يعجز عن تحصيل مطلوبه ، فيقع الفعل تارة على وجه الصواب الموافق للحكمة والمصلحة وتارة على وجه مضطرب فاسد (١٤٧) .

٢ - تنبيه الرازي الى أن استخدام الأشاعرة لدليل الاحكام والاتقان يأتي غير متسق مع باقى آرائهم ، فالاستناد لهذا الدليل من أجل اثبات أن الصانع عالم يجب أن يسبقه تقرير مبدأ أن الله قد خلق العالم لرعاية حكمة ومصلحة وهو القول الذى رفضه الأشاعرة تماما ، أما وفقا لما قال به الأشاعرة وهو أن الله قد خلق العالم لمحض المشيئة والقدرة من غير رعاية الحكمة والمصلحة فيترتب عليه أن وقوع بعض المصالح والمنافع وما يتبدى من أوجه الاتقان فى العالم ليس مما قصد خلق العالم لحصوله بل اتفق أن تخصص هذا النمط بالوجود والتكوين دون سائر الوجوه ودون أن يكون رجحانه راجعا لاعتبار المصلحة ، وعلى هذا فإن هذا الاتقان البادى فى العالم لا يشترط فى وقوعه كون الفاعل عالما بل ان صفة القادرية والمشيئة من حيث هما صفتان تختصان بترجيح الممكنات لا المرجح من خارج كافيتان لتفسير وقوع العالم على النمط الذى وجد به (١٤٨) .

٣ - يكشف الرازى عن اشكالات أخرى تتعلق باستخدام الأشاعرة لدليل الاحكام والاتقان كدليل على العلم الالهى ، فالأشاعرة فى سبيل ذلك يشيرون الى ان المواد المكونة للحيوان متشابهة الأجزاء والامتزاج ومع ذلك يتكون عنها حيوان مختلف الأعضاء وكل عضو يتشكل بشكل مخصوص ، كما أن الأعضاء تترتب وتتشكل على أحسن ما يكون الترتيب لتلائم وظائفها ، كل ذلك دون سبب ذاتى خاص بالمادة ، وبالضرورة العقلية فان هذه الأحكام لا تصدر عن قوة طبيعية عديمة الشعور ولا ترجع الى النفس الانسانية لأنها فى أوج نضجها لا تعلم بوظائف الأعضاء وترتيبها فبالأكيد لا يعقل أن تسلك من ذاتها - وهى فى بداية التكوين - نحو تحقق هذا الاتقان (١٤٩) .

(أ) ويشير الرازى الى أن هذا وإن كان دليلا قويا لتقرير الاحكام والاتقان ومن ثم الاستدلال على أن الصانع عالم ولايد بالجملة والتفصيل لما فى العالم ، فان هذا الدليل فى رأى الرازى له اعتراضاته اذ أنه ليس هناك ما يمنع من ارجاع هذه التشكلات فى الاجسام لفعل الطبيعة وهذا غير مستبعد عقلا فقد يقال به طائفة من الفلاسفة كما أن الانسان حين يصل الى درجة كبيرة من اتقان الفعل يقال عن أفعاله وصنعه أنها تحاكي الصنع الطبيعى - (١٥٠) وإن كان هذا الاعتراض مرفوضا وفقا لآراء الأشاعرة فى تقى أية

فاعلية للطبيعة - فان الرازى يشير الى اعتراض هام يوضح التناقض فى استخدام الأشاعرة للدليل الغائى ، فان فكرة الجواز والامكان والتخصيص لمحض المشيئة دون اعتبار مصلحة تمنع استدلال الأشاعرة بالأحكام والاتقان لاثبات العلم الالهى ، لأن الأشاعرة ذهبوا الى أن اختصاص كل جسم بشكله وهيئته غير راجع الى خاصية معينة تزجج اختصاص ذلك الجسم بهذا الشكل ، فلم لا يجوز ان يكون التخصيص لا عن سبب حاصل من قوة عديمة الشعور ويشير الرازى الى أن الخلاص من هذا الاعتراض لا يكون الا بتقرير أن هذا التخصيص قد وقع لأنه يحقق المصلحة والكمال المطلوب للمخلوقات ، وهذا القول يلزمه تقرير أن الله يفعل لغرض (١٥١) وهو قول مرفوض من جانب الأشاعرة .

(ب) يصرح الرازى بأن الاستدلال بالاحكام والاتقان غير معقول على مذهب أبى الحسن الأشعرى لأن الأشعرى ينفى أن الله يفعل بأسباب ، فالبنية ليست شرطا لحصول الحياة أو الصفات التابعة لها ، والجوهر الفرد يمكن أن يتصف بالحياة والقدرة والعلم . . وأن يكون هذا الجوهر الفرد كيانا كاملا له كل صفات الحياة والادراك ، وهذا القول من أهم أصول الأشاعرة الذين لا يشترط عندهم أى ترتيب للأسباب سوى بمحض المشيئة ، والا يشترط أن يتقدم شئ لحصول شئ ولا يكون شئ بشئ ، ومن ثم فوفقا

لهذا المبدأ لا يقال ان العين انما خلقت خلقة خاصة ليحصل الابصار ، أو ان الأذن خلقت هكذا ليحدث السمع ، وان الأعضاء شكلت هكذا لتلائم وظائفها ، لأنه عند الأشاعرة ، لا شيء من تلك الأعضاء أو تركيباتها شرطا في حصول وظائفها ومنافعها ، بل ان هذا الارتباط ليس له معنى سوى أن الله تعالى قد أجرى العادة بهذا ، وهكذا يثبت الرازي تناقض استخدام الدليل الغائي مع أصول المذهب الأشعري (١٥٢) *

والحق أن استخدام الدليل الغائي يبدو غريبا على المذهب الأشعري ، الذي يقوم في أهم أصوله على نفي أن يكون الله فاعلا بترتيب أسباب كما نفوا توجه فعله لغاية ترتبط بمصلحة ونفع فكيف يتسنى لهم مع هذه الأقوال استخدام الدليل الغائي ؟ حتى وان كانوا قد ذهبوا الى أن الاحكام والاتقان هما من مقتضى العلم الالهي وليس من أجل حصول مصلحة وغاية ، فانه يكون عليهم وفقا لهذا أن يستدلوا على العلم ذاته بدليل آخر ، ويبدو دليل الاختيار الذي قالوا به أكثر تناسبا مع مذهبهم *

ولعل تلك الاشكالية هي التي جعلت الجويني يذهب الى القول بأنه لا معنى للاحكام سوى أن الاكوان خصصت بالجواهر باحياز متى انتظم منها خطوط مستقيمة ولا اختصاص للاكوان بالدلالة على الاحكام *

وهذا التعريف لمعنى الاحكام يأتى كمقدمة لتفضيل
الجوينى لدليل الاختيار والقصد للايجاد كدليل على
العلم الالهى وذلك بدلا من دليل النظام والاتقان (١٥٣).

وهذا أيضا ما فعله الرازى عندما ترك دليل الاحكام
والاتقان واختار بدلا منه دليل الاختيار ، فالمختار
هو الذى يقصد الى ايجاد النوع المعين ، وهذا القصد
مشروط بتصوير ماهية ذلك النوع ، ولا شك أن الماهيات
تستلزم لذواتها ثبوت احكام وعدم احكام ، وتصور
الملزوم من شرطه تصور اللازم ، فما دام الله تعالى
يعلم تلك الماهيات فهو بالضرورة يعلم لوازمها ، وبهذا
يثبت الرازى علمه تعالى بالكلية والجزئيات (١٥٤) .

ومما سبق أن النسق الأشمعى لا يتفق مع الاستدلال
بالنظام والاتقان والملاءمة بين أجزاء العالم ، ولجوء
معظم الأشاعرة لمثل هذا الاستدلال لاثبات العلم الالهى
يعيدهم فى نهاية الأمر الى الاشكال الذى سعوا دائما
للخلاص منه - وهو اشكال الدليل الخائى بوجه عام - .
اذ انه مع القول بأن الصلاح والنظام هو غاية الفعل
الالهى - يصبح وجود الآفات والشرور والنواقص فى
حاجة الى تبرير اما يرد هذا الشر للمصلحة كما ذهب
الفلاسفة أو لارادة الانسنان كما فعل المعتزلة وقد رافض
الأشاعرة مثل هذا التبرير اذ لا فاعلية عندهم لغير الله
مفضلين بتفسير كل شئ ينحصر المشيئة فومن ثم يصبح

الاستدلال بالنظام والاتقان غير ذي بال كما سبق
العرض ، ويشير الرازي الى أن هذا التبرير للشر
والنقص يترتب عليه اما القول بنقص القدرة أو نقص
العلم (١٥٥) ، وهو ما أدركه الأشاعرة فكانوا حريصين
دائما على الخلاص من مثل هذا التبرير ، وهذا هو
ما دفعهم لكل آرائهم الخاصة بالحسن والقبح العقلي
ومفهوم العدل الالهي ونفى التعليل ، فأراؤهم كلها حول
تلك الموضوعات ما هي الا للخلاص من هذا الاشكال .

على أية حال فإن ما جعل الأشاعرة يذهبون الى
القول بالنظام والاتقان وما يستتبعه من حصول منافع
ومصالح للمخلوقات انما يأتي من حرصهم على تأكيد
العلم الالهي الشامل والمحيط بكل ما في العالم ، أي
انهم قالوا بالنظام والاتقان من مقتضى علمه وليس من
مقتضى الرحمة والعدل والقصد للمصالح ، واذا كان
النسق الأشعري لا يتفق وتقديم تفسيره غائيا بهذا
المعنى فإنه يقدم تفسير غائى تسرى في كل جزء من
أجزائه روح الاعجاب بالاقتدار الالهي المطلق ومشيئته
النافذة وقدرته على اخضاع العالم كله بما يحتويه لتلك
المشيئة لا يختلف في ذلك انسان أو حيوان أو مادة ،
ويعبر السنوسي عن هذا المعنى بنص يبدو فيه أن ما
يعنونه بالنظام العجيب المتقن في العالم ليس سوى
الاقتدار الالهي المدهش على فعل كل شيء فيقول : « اذا
تبعنا عجائب الملك في الأرضيين وسائر حيواناتها

وأشجارها ونباتها ثم عجائب الملك فى السموات وعرشها
وكرسيها ثم عجائب الجند وسكانها ثم أهوال النيران
ومعظم زياتيتها واختلاف أنواع العذاب لأهلها أطلعت
على ما تتحير فيه العقول وتدهش لسماعه
الألباب ، (١٥٦) .

وبهذا يبدو واضحا أن البعد الأهم بل والوحيد
للتفسير الغائى عندهم هو نفاذ المشيئة الالهية المطلقة
الاختيار ، استنادا لقدرة مطلقة تشمل كل الممكنات
وتبعا للعلم الأزلى .

ولكن اذا كان الغزالى نفسه قد أشار الى الدليل
الغائى أو دليل النظام والاتقان - على أنه أقرب ادله
وجود الله الى الفطرة الانسانية فى أنقى صورها كما
أنه هو الدليل القرآنى الذى أرشد العباد اليه لمعرفة
الله تعالى (١٥٧) ، ذاكرا أمثلة من القرآن الكريم الذى
هو حقا ملء بمثل الآيات التى تشير الى هذا المعنى
وتؤكد على توجه الفعل الالهى لغايات حكمية متعلقة
بالنفع للمخلوقات كقوله تعالى « ألم تروا كيف خلق الله
سبع سموات طباقا ، وجعل القمر فيهن نورا وجعل
الشمس سراجا والله أنبتكم من الأرض نباتا ثم يعيدكم
فيها ويخرجكم اخراجا (١٥٨) ، كذلك قوله تعالى :
« ان فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار
والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس ، وما

أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لقوم يعقلون (١٥٩) ، فإذا كان هذا هو الدليل القرآني بشهادة الغزالي ، فإن قصور النسق الأشعري عن صياغة هذا الدليل دون الوقوع في تناقض - كما اتضح من خلال العرض السابق (١٦٠) - يعد جانبا له بعده الخطير في تقييم هذا النسق ، خاصة وانهم قالوا دائما عن أنفسهم أنهم الممثلون الحقيقيون لآراء أهل السنة والجماعة ، ولكن من خلال بحث مفهوم التفسير الفائي عندهم ، فإن آراءهم حول هذا الموضوع بالذات تثير شكوكا حول مصداقية هذا القول الأشعري (١٦١) .

هوامش الفصل الخامس

- (١) ابن تيمية - منهاج السنة النبوية ج ٢ - ص ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٢٠ .
أحمد السفاريني - لوامع الأتوار البهية - ج ١ ، ص ٢٢٧ ، ٢٢٨ .
- (٢) الأيجي - المواقف - ص ٥٣٨ ، أيضا السنوسي عقيدة أهل التوحيد
الكبرى ص ٢٢٩ .
- (٣) أحمد السفاريني - لوامع الأموار البهية ج ١ - ص ٢٢٨ ، ابن قيم
الجوزية مفتاح دار السعادة ، صححه محمود حسن ربيع . ص ٣٧٣ ، الأيجي -
المواقف ص ٥٣٨ .
- (٤) ابن سينا - رسالة القدر ، ضمن مجموعة تحقيق ميكائيل بن يحيى المهراني
ص ٥٤ ابن سينا - الشفاء - الالهيات ، ج ٢ ، ص ٣٦٦ الرازي ، المباحث
المشرقية ج ٢ ص ٤٨٦ ، ٤٨٨ ، ٤٨٩ ، ٤٩٠ .
- (٥) الرازي - المباحث المشرقية ج ١ ، ص ٥٤٢ ، الرازي - المباحث المشرقية
ج ٢ ص ٤٨٥ ، ٤٨٦ ، ٤٨٧ ، الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٣٩٨ ،
٣٩٩ .
- (٦) الرازي - محصل انكار المتقدمين والمتأخرين - ص ٢٤٥ ، الرازي -
المباحث المشرقية ج ٢ ، ص ٤٨٩ .
- (٧) ابن قيم الجوزية - شفاء العليل - ص ٤٩٩ .
- (٨) الشهرستاني ، نهاية الاقدام ، ص ٣٩٧ ، ٣٩٨ ، الأيجي - المواقف -
ص ٥٣٨ ، الأمدى - غاية المرام - ص ٢٣٠ ، الأشعري - مقالات الاسلاميين ج ١
ص ٣١٨ القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٣٠٧ - ابن أبي
الحديد - شرح نهج البلاغة ج ٥ - ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ .
- (٩) ابن قيم الجوزية - شفاء العليل - ص ٤١ ، ٤٤٢ .
- (١٠) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٧٧ ، ٧٩ ، ٨٣ ،
٨٤ .

(١١) البافلاتي - التمهيد - ص ٣٠ ، ٣١ ، الجويني - الشامل - ص ٦١٩ ،
الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٣٩٧ ، الأمدى - غاية المرام - ص ٢٢٤ ،
الرازي - محصل أفكار المتقدمين - ص ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ابن أبي الحديد - شرح
نهج البلاغة ج ٥ ص ٢٧٥ .

(١٢) الرازي - معالم أصول الدين - ص ٨٨ ، الرازي - محصل أفكار
المتقدمين والمتأخرين ص ٢٤٦ ، الرازي الطالب العالية - ج ٣ ، ص ٢٩٦ ،
٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ابن قيم الجوزية - شفاء المليل - ص ٤٥٤ .

(١٣) الرازي - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين - ص ٢٩٦ ، الرازي -
المطالب العالية - ج ٣ - ص ٢٩٣ ، ٣٣٢ ، الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص
٣٩٩ ، الأمدى - غاية المرام - ص ٢٢٩ ، الايجي - المواقف ص ٥٣٨ ، ابن قيم
الجوزية - شفاء المليل ص ٤٣٥ .

(١٤) الأمدى - غاية المرام - ص ٢٢٦ ، الرازي - معالم أصول الدين -
ص ٨٨ .

(١٥) ابن قيم الجوزية - شفاء المليل - ص ٤٣٥ ، ٤٣٦ ، ٤٣٨ ، ٤٤٠ .
(١٦) الرازي - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٢٩٨ ، الايجي -
المواقف - ص ٥٣٨ ، السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٧٢٨ .
٢٢٩ .

(١٧) السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٢٢٩ ، أحمد السفاريني -
لوامع الأنوار البهية ج ١ ص ٢٢٨ .

(١٨) سورة الذاريات (٥٦) .

(١٩) ابن قيم الجوزية - شفاء المليل - ص ٤٥٣ .

(٢٠) الايجي - المواقف - ص ٥٣٨ ، السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى -
ص ٢٢٩ .

(٢١) الرازي - الطالب العالية ج ٣ - ص ٣٢٣ .

(٢٢) ابن قيم الجوزية - شفاء المليل - ص ٤٠٠ ، ٤٣٧ ، ابن قيم الجوزية
- مفتاح دار السعادة - ص ٣٧٢ - ص ٣٧٢ ، الشهرستاني - نهاية الاقدام -
ص ٤٠٠ ، الأمدى - غاية المرام - ص ٢٢٤ .

(٢٣) الرازي - المحصل - ص ٢٩٦ ، الايجي - المواقف - ص ٥٢٩ ،
السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٢٣١ .

(٢٤) الأمدى - غاية للرام - ص ٢٣٣ ، الرازى - المطالب العالية ج ٣ ص ٣٤٩ .

(٢٥) السنوسى - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٢٣٠ .

(٢٦) الباقلانى - التمهيد - ص ٣٢ ، الشهرستانى : نهاية الاقدام - ص ٤٠٣ ، الرازى - المطالب العالية - ج ٣ - ص ٢٧٩ .

(٢٧) الرازى - المطالب العالية ج ٣ - ص ٢٧٩ .

(٢٨) الاسفرايينى - التبصير فى الدين - ص ١٠٣ .

(٢٩) ابن قيم الجوزية - شفاء العليل - ص ٤٤٠ .

(٣٠) الشهرستانى - نهاية الاقدام - ص ٢٨١ ، الأمدى - غاية للرام - ص ٢٣٣ ، الايجى - المواقف - ص ٥٣٩ .

(٣١) الغزالى - الاقتصاد فى الاعتقاد ، ص ١٠٥ .

(٣٢) أحمد السفاريينى - لوامع الأنوار البهية ج ١ - ص ٣٢٧ .

(٣٣) الايجى - المواقف - ص ٥٣٨ .

(٣٤) ابن حزم - الفصل فى الملل والنحل ج ٣ - ص ١٠١ .

(٣٥) الصلاح عند المعتزلة هو ضد الفساد وكل ما سوى عن الفساد يسمى صلاحاً ، وهو الفعل المتوجه الى الخير من قوام العالم وبقاء النوع عاجلاً والمودى الى السعادة السرمدية آجلاً ، والأصلح هو صلاحان وخيران ، فالأصلح اذا اقرب الى الخير المطلق من الصلاح ومفهوم الصلاح والأصلح عند المعتزلة ليس مرتبطاً بالثقة بل بما يعود من نفع فى العادية ، وما هو صواب فى العاجلة حتى وان كان مؤلماً مكروهاً (انظر : الشهرستانى نهاية الاقدام - ص ٤٠٦ ، الشهرستانى - الملل والنحل ج ١ - ص ٨١) .

(٣٦) الخياط - الانتصار - ص ٤٨ ، ٧٣ .

(٣٧) الشهرستانى - نهاية الاقدام - ص ٤٠١ .

(٣٨) الأمدى - غاية للرام - ص ٢٢٤ ، الشهرستانى - نهاية الاقدام - ص ٣٩٨ .

(٣٩) الأشعرى - مقالات الاسلاميين ج ١ - ص ٣١٥ ، ابن حزم - الفصل

فى الملل والنحل ج ٣ - ص ٩٢ .

(٤٠) الخياط - الانتصار - ص ٦٠ ، القاضي عبد الجبار - المغنى ج ٦ ، ص ١٢٧ .

(٤١) البغدادي - الفرق بين الفرق - ص ٩٥ ، الاسفراييني - التبصير في الدين ص ٤٣ ، الخياط - الانتصار ص ٥٦ ، ١٢٩ ، وقد تقدم المشهرستاني قول النظام هذا يشير إلى أن هذا الرأي ينتهي إلى القول بأن الله تعالى مجبوراً مطبوعاً لا يفعل بالاختيار ويرى المشهرستاني أن النظام قد أخذ بهذا القول عن الفلاسفة اليونان (الشهرستاني - الملل والنحل - ج ١ - ص ٥٤) ، ويذكر مكدونالد أن النظام قد عرف عند مؤرخي الفرق كواحد من أكثر المعتزلة تأثيراً بالفلسفة اليونانية موضحاً أن هذا التأثر يبدو في آرائه ومنها قوله بالصلاح المطلق الضروري في الفعل الإلهي .
انظر :

(٤٢) الجويني - الارشاد - ص ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ١١٠ الغزالي - الرسالة المقدسية - ص ٢٥ ، الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٤٠٤ ، الأمدى - نهاية المرام ص ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، أجويد السهافري - لوامع الأنوار البهية - ج ١ - ص ٢٢٩ .

(٤٣) الأشعري - مقالات الإسلاميين ج ١ - ص ٣١٤ .

(٤٤) الأمدى - نهاية المرام - ص ٢٣٠ ، ٢٤٠ .

(٤٥) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٥٠٩ ، ٥٠٦ .

(٤٦) الخياط - الانتصار - ص ١٠٠ راجع آراء المعتزلة في الحرية الانسانية (الفصل الثالث من البحث) :

(٤٧) الأشعري - مقالات الإسلاميين ج ١ - ص ٣١٢ ، الشهرستاني - الملل والنحل ، ج ١ ، ص ٤٧ ، الرازي - شرح أسماء الله الحسنى مراجعة طه عبد الرؤوف سعد ، ص ١٦٢ - ١٦٣ ، الخياط - الانتصار - ص ٨٢ .

(٤٨) سورة النمل - ٨٨ .

(٤٩) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٣٥٨ .

(٥٠) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٤٠١ .

(٥١) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٤٠٣ ، ٤٠٩ ، القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٥١٠ ، الأمدى - نهاية المرام - ص ٢٢٥ ، ابن حزم

- الفصل فى المثل والأمواء والتحل ج ١ - ص ٩٨ ، أحمد السفاريينى - لوامع
الأنوار البهية ج ١ - ص ٢٢١ .

(٥٢) الأمدى - غاية المرام - ص ٢٣٨ .

(٥٣) القاضى عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٥١٤ .

(٥٤) الرازى - المطالب العالمة ج ٣ - ص ٢٢٩ .

(٥٥) الأمدى - غاية المرام - ص ٢٢١ .

(٥٦) ابن حزم - الفصل فى المثل - ج ٣ ، ص ٩٨ ، الأمدى - غاية المرام -
ص ٢٢١ .

(٥٧) البغدادى - الفرق بين الفرق - ص ١٢٥ ، الأسفرايينى - التبصير
فى الدين - ص ٥٢ ، الغزالى - الاقتصاد فى الاعتقاد - ص ١١٠ ، ١١٥ ،
الغزالى ، الرسالة القدسية ص ٢٥ ، ٢٦ ، ابن تيمية - منهاج السنة النبوية
ج ١ ص ٣٢٥ .

(٥٨) البغدادى - أصول الدين ج ١ - ص ١٥٠ .

(٥٩) يشير مكدونالد الى أن الروايات قد تعددت لهذه المناظرة مما يجعل
تحديد الرواية الأكثر دقة أمرا متظذرا وأن كآلت الروايات كلها تنتهى بسكوت
الجبائى فان تفسير هذا السكوت كان يختلف باختلاف الموقف الفكرى للراوى .
وانظر أيضا : د. عبد الرحمن بدوى - مذاهب الاسلاميين ج ١ ، ص ٤٩٨

(٦٠) الشهرستانى - نهاية الاقدام - ص ٤٠٩ ، ٤١٠ .

١. الرازى - المطالب العالمة ج ٣ - ص ٢٢٦ ، الأمدى - غاية المرام -
ص ٢٢٨ ، السنوسى - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٢٢٥ ، ويشير الأيخى
أن تلك المناظرة كانت نقطة تحول فى الموقف الفكرى لأبى الحسن الأشعرى ،
انتهت بانفصاله عن أستاذة الجبائى ليكون ذلك بداية ظهور للمذهب الأشعرى فى
الساحة الفكرية للمسلمين (الأيخى - المواقف - ص ٣٣٦) .

(٦١) الأمدى - غاية المرام - ص ٢٢٧ ، ٢٤٠ ، الشهرستانى - نهاية الاقدام ،
ص ٤٠٢ .

(٦٢) الأمدى - غاية المرام - ص ٢٤١ ، ابن قيم الجوزية - شفاء العليل
ص ٤٥٥ .

(٦٣) ابن حزم - الفصل فى المثل والتحل ج ٣ - ص ١٠١ .

- (٦٤) ابن حزم - الفصل في الملل والنحل ج ٣ - ص ٩٨ .
- (٦٥) الشهرستاني - نهاية الاقدام ص ٤٠٦ ، أحمد السفاريني - لوامع الأنوار البهية ج ١ ، ص ٢٣٠ ، ابن حزم - الفصل في الملل والنحل ج ٣ ، ص ٩٤ ، ابن قيم الجوزية - شفاء العليل - ص ٤٥٥ .
- (٦٦) الجويني - الارشاد - ص ٢٩٩ ، الفزالي - الاقتصاد في الاعتداد - ص ١١١ ، الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٤٠٢ ، الرازي - المطالب العالية ج ٣ ، ص ٢٩٦ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ .
- (٦٧) الفزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١١١ ، الأمدى - غاية المرام - ص ٢٤٠ .
- (٦٨) الشهرستاني - نهاية الاقدام ص ٤٠٣ ، ٤٠٤ ، الأمدى - غاية المرام - ص ٢٤٣ .
- (٦٩) الرازي - المطالب العالية - ج ٣ ، ص ٣٠٣ .
- (٧٠) الجويني - الارشاد - ص ٢٩٧ ، الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٤٠٦ ، الرازي - المطالب العالية ج ٣ ص ٣٢٦ ، الايجي - المواقف - ص ٥٣٨ .
- (٧١) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٤١٠ ، أحمد السفاريني - لوامع الأنوار البهية ج ١ - ص ٢٣١ .
- (٧٢) الأمدى - غاية المرام - ص ٢٤٤ .
- (٧٣) الرازي - المحصل - ص ٢٩٥ ، الرازي المطالب العالية - ج ٣ ، ص ٣٢٢ الايجي - المواقف - ص ٥٣٦ ، سعد الدين التفتازاني - شرح المقائد النسفية ص ٦٦ ، السنوسي عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٢٢٥ .
- (٧٤) الفزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ١١١ .
- (٧٥) الرازي - المطالب العالية ج ٣ ، ص ٣٢٣ .
- (٧٦) الأمدى - غاية المرام - ص ٢٢٨ .
- (٧٧) الرازي - شرح أسماء الله الحسنى - ص ١٦٣ ، أيضا ابن تيمية - منهاج السنة النبوية ج ١ ، ص ٣٢٤ .
- (٧٨) السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٢٢٧ .
- (٧٩) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٢٥٦ ، ٢٩٩ ، يبدو الشهرستاني

في هذا القول متأثرا بأراء الفلاسفة في العناية الالهية ، وان كان الخلاف بين الموقف الأشعري والموقف الفلسفي حول هذا الموضوع له جوانب عديدة سيأتي الحديث عنها .

(٨٠) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٤١٠ .

(٨١) ابن تيمية - منهاج السنة النبوية ج ١ - ص ٣٢٦ ، الأمدى - غاية المرام - ص ٢٤٢ .

(٨٢) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة - ص ٥١١ .

(٨٣) ابن قيم الجوزية - شفاء العليل - ص ٤٥٧ .

(٨٤) ابن قيم الجوزية - مفتاح دار السعادة - ص ٣٢١ .

(٨٥) ابن قيم الجوزية - شفاء العليل - ص ٤٥٧ .

(٨٦) المرجع السابق - ص ٤٦٤ ، ٤٦٥ ، وقد أشار ابن تيمية الى أن غالية أهل السنة من الفقهاء قد أثبتوا القدر وأثبتوا الحكمة أيضا ، وأن لله في فعله غاية محبوبة وعاقبة محمودة (ابن تيمية - منهاج السنة النبوية - ج ١ ص ٣٢٦) .

(٨٧) استخدم الأشاعرة دليل النظام والاقان وسيأتي الحديث في هذا الموضوع بالتفصيل .

(٨٨)

(٨٩) الرازي - المباحث المشرقية ، ج ٢ ، ص ٤٨٧ ، ٤٨٩ .

(٩٠) ابن سينا - الاشارات والتنبيهات ، ج ٣ ، ٤ ، ص ٧٨٧ ، ٧٨٨ .
ابن سينا - رسالة في ماهية العشق (ضمن جامع البدائع) ، ص ٧١ ، جميل صليبا - الدراسات الفلسفية ، ص ١٤٠ ، ١٤١ ، وابن سينا - النجاة القسم الالهى ، ص ٢٦٢ ، ٢٦٣ .

(٩١) ابن سينا - التعليقات ، ص ٢٠ ، ٢١ .

(٩٢) ابن سينا - الشفاء - الالهيات ج ٢ ، ص ٤١٦ ، ٤١٧ ، ٤٢٠ .
٤٢١ ، ابن سينا النجاة القسم الالهى ، ص ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، الرازي ، المباحث المشرقية ج ٢ ، ص ٥٢٠ ، ٥٢١ .

(٩٣) ابن سينا - الشفاء - الالهيات - ج ٢ ص ٤١٨ ، ٤١٩ ، ابن سينا -

الإشارات والتحذيرات ، ج ٢ ، ٤ ، ص ٧٤١ ، ابن سينا - النجاة - القسم
الالهى - ص ٢٨٧ .

(٩٤) الفارابى - عيون المسائل - ص ١٨ ، ابن سينا - الشفاء الالهيات
ج ٢ ، ص ٤١٨ ابن سينا - النجاة - القسم الالهى ، ص ٢٨٦ ، ٢٨٧ ،
الشهرستانى ، نهاية الاقدام ، ص ٢٥٢ ، ص ٢٥٣ ، الرازى - الطالب العالية
ج ٣ ، ص ٢٨٠ ، ٢٨١ ، الرازى - المحصل ص ٢٩٢ ، الرازى - شرح أسماء
الله الحسنى ، ص ٢٦٢ ، الرازى - المباحث المشرقية ج ٢ ، ص ٥٢١ ، ٥٢٢ .
(٩٥) ابن سينا - الإشارات والتحذيرات ج ٣ ، ٤ ، ص ٧٣٠ : ٧٣٦ ،
الرازى - المباحث المشرقية - ج ٢ ، ص ٥٢٠ .

(٩٦) ابن سينا - للشفاء - الالهيات - ج ٢ ، ص ٤١٤ : ٤٢٢ .

(٩٧) ابن سينا - رسالة القدر - (ضمن مجموعة رسائل الشيخ الرئيس
فى أسرار الحكمة المشرقية - تحقيق ميكائيل بين. يحيى المهرنى) ص ٢٠ .
(٩٨) جمين صليبا - الكتاب النصبى لذكرى ابن سينا - ص ١٩٧ ، ويجدر
الإشارة الى أن القول بوجود حكمة خفية غير مدركة يصبح غير مطلوب وفقا لآراء
الفلاسفة فى أن الشر من ضرورة المادة ، فاللجوء لتقرير وجود حكمة غائبة إنما
يكون مقبولا ومطلوبا مع القول باقتدار الله على تهريب العالم من الشر وهو
ما لم يقل به الفلاسفة ومن ثم فإن لجؤهم للقول بوجود حكمة خفية لتبرير وجود
النقص والفساد فى العالم هو بلا معنى ، اذ ان تساؤل لم لم يوجد الله هذا
العالم خلوا من الشر غير قائم بالنسبة لهم لأن هذا أمر محال غير مقدور لله
عندهم ، قاله عندهم فاعل بالذات لا بالاختيار فلا يمكن أن يوقف احراق النار
لثوب فقير اذ لامسته وعلى هذا فانه وفقا لآراء الفلاسفة يصبح القول بحكمة خفية
غير ذو قيمة ما دام ايجاد عالم مبرء من الشر غير مقدور لله ولا واقع فى اختياره
من وجهة نظرهم (انظر : الرازى - الطالب العالية ج ٣ ص ٢٨١ ، الرازى -
لمباحث المشرقية ج ٢ ، ص ٥٢٢) .

(٩٩) ابن سينا - النجاة - القسم الالهى ، ص ٢٨٤ ، ابن سينا ، الرسالة
العرشية (ضمن مجموعة رسائل ابن سينا ص ١١ ، ابن سينا - الشفاء -
الالهيات ج ٢ ، ص ٣٦٣ ، ٣٦٦ ، ٤١٥ ، ابن سينا ، الإشارات والتحذيرات ج ٣ ،
٤ ، ص ٧٢٩ ، ٧٣٠ ، الرازى - المباحث المشرقية ج ٣ ، ص ٤٩٠ ، ٤٩٤ ، ٤٩٥ .
(١٠٠) ابن سينا - الشفاء - الالهيات ج ٢ ص ٣٩٥ ، ٣٩٦ ، ٣٩٧ ،
ابن سينا - النجاة القسم الالهى ، ص ٣٦٧ .

- (١٠١) الرازي - المباحث الشرقية ج ٢ - ص ٤٩٢ ، ابن سينا - العجاة ،
للقسم الالهي ، ص ٢٧٣ ، ٢٧٤ .
- (١٠٢) راجع آراء الأشاعرة في السببية (الفصل الثاني) .
- (١٠٣) الرازي - المطالب العالية ج ٣ ، ص ٢٨٢ ، ٢٨٣ .
- (١٠٤) ابن رشد - مناهج الأدلة - ص ١٤٨ ، ١٤٩ .
- (١٠٥) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٣٩١ ، لم يقل الفلاسفة ان
الوجود يشتمل على شر محض بل ان هذا التقسيم هو ولقا لم يمكن تصوره في
العقل من اقسام الخير والشر .
- (١٠٦) الرازي - المطالب العالية ج ٣ ، ص ٢٨٤ ، ٢٨٥ .
- (١٠٧) المرجع السابق - ص ٢٨٣ ، ٢٨٤ .
- (١٠٨) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٣٨١ .
- (١٠٩) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ١٥٦ ، ١٦٤ ، الأمدى - غاية المرام -
ص ٧٦ .
- (١١٠) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ١٦٥ ، ١٦٦ .
- (١١١) الرازي - المباحث الشرقية ج ٢ ، ص ٤٧٥ ، ٤٧٦ .
- (١١٢) الرازي - المطالب العالية ج ٣ - ص ١٥١ ، الايجي - المواقف -
ص ٤٩٠ .
- (١١٣) الايجي - المواقف - ص ٤٨٩ ، ٤٩٠ ، الغزالي تهافت الفلاسفة -
ص ١٧٢ ، الطوسي - النخبة - ص ٢٦٧ ، ٢٧٤ ، الرازي - المباحث الشرقية
ج ٢ ، ص ٤٧٦ ، الجويني - الارشاد - ص ١٣ ، ٩٨ .
- (١١٤) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد ص ٦٤ ، الشهرستاني - نهاية الاقدام
ص ٢١٥ ، ٢٤٩ ، الرازي - المحصل - ص ٢٥٤ ، الرازي - المباحث الشرقية ج ٢ ،
ص ٤٧٦ ، الأمدى - غاية المرام - ص ٧٨ ، ٧٩ ، الايجي - المواقف - ص ٤٨٨ .
- (١١٥) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ١٥٨ ، ١٥٩ ، النظر ايضا : باجر
فخرى - مختصر تاريخ الفلسفة العربية ، ص ١٠٢ ، ١٠٣ .
- (١١٦) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ١٥٦ .
- (١١٧) الأمدى - غاية المرام - ص ٧٨ ، السنوسي - عقيدة أهل التوحيد
الكبرى ، ص ٩٥ .

- (١١٨) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ١٦٠ .
- (١١٩) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ١٦٧ ، ١٦٨ ، الرازي - المحصل - ص ٢٥٥ ، الرازي - المطالب العالية ج ٣ ، ص ١٥٢ ، ١٥٣ ، الطوسي - الذخيرة - ص ٢٦٨ ، الايجي - المواقف - ص ٤٨٩ .
- (١٢٠) الرازي - المطالب العالية ج ٣ - ص ١٥٢ .
- (١٢١) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ١٦٩ ، الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٢٣١ ، ٢٣٢ ، الرازي - المطالب العالية ج ٣ ، ص ١٥٢ ، الأمدى - غاية اللرام ص ٧٧ .
- (١٢٢) الرازي - المطالب العالية ج ٣ - ص ١٦٣ ، الأيجي - المواقف - ص ٤٨٨ .
- (١٢٣) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ١٧٢ .
- (١٢٤) الطوسي - الذخيرة - ص ٢٧٤ .
- (١٢٥) الرازي - المطالب العالية ج ٣ - ص ١٦٤ ، الغزالي - تهافت التهافت ، ص ١٧٢ الايجي - المواقف - ص ٤٩١ .
- (١٢٦) الغزالي - تهافت الفلاسفة - ص ١٦٦ ، ١٦٧ .
- (١٢٧) الرازي - المطالب العالية ج ٣ - ص ١٦٤ .
- (١٢٨) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، الرازي - المطالب العالية ج ٣ - ص ١٦٣ ، الأمدى - غاية اللرام - ص ٧٨ .
- (١٢٩)
- (١٣٠) الجويني - الارشاد - ص ١٢ ، ١٣ .
- يلاحظ أن الجويني عندما تحفظ على تعريف العلم كصفة مرتبطة بالقدرة على الفعل المتقن فإن تحفظه هذا كان منصبا على أن يقتصر مفهوم العلم على هذا المعنى دون أن ينكر كون الاتقان والأحكام في الفعل أحد السمات المميزة للفعل الصالح .
- (١٣١) الشهرستاني - نهاية الاقدام - ص ١٧١ .
- (١٣٢) الجويني - الشامل - ص ٦٢١ - ٦٢٤ .
- (١٣٣) المرجع السابق - ص ٦٢٣ .

- (١٣٤) الباقلاني - الانصاف - ص ٤٣ .
- (١٣٥) الباقلاني - الانصاف - ص ٥٢ ، الجويني - مع الأدلة - ص ٨٢ ،
الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٥٣ ، الغزالي - قواعد العقائد (احياء علوم
الدين ج ١) ص ١٠٥ ، الرازي - معالم أصول الدين - ص ٥٠ ، الرازي -
المطالب العالية ج ٣ - ص ١٠٧ ، الايجي - المواقف - ص ٤٨٧ ، السنوسي -
عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٧ .
- (١٣٦) السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٩٣ .
- (١٣٧) الغزالي - الحكمة في مخلوقات الله عز وجل - (ضمن مجموعة
التصور العالي ج ٣) ص ٤٦ . وان كان د. عبد الرحمن بدوي قد أشار الى أن
هذا النص مشكوك في نسبته للغزالي (انظر : د. عبد الرحمن بدوي - مؤلفات
الغزالي - ص ٢٥٧) .
- (١٣٨) الرازي - المطالب العالية ج ٣ - ص ١٠٩ ، ١١٠ ، الرازي -
المحصل ص ٢٤ ؛
- (١٣٩) الرازي - المحصل - ص ٢٤١ ، السنوسي - عقيدة أهل التوحيد
الكبرى ، ص ٩٣ .
- (١٤٠) الرازي - المطالب العالية ج ٣ ، ص ١١٠ ، الرازي - المحصل -
ص ٢٤٠ ، السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٩٣ .
- (١٤١) الرازي - المحصل - ص ٢٤١ ، السنوسي - عقيدة أهل التوحيد
الكبرى - ص ٩٤ الايجي - المواقف - ص ٤٨٧ .
- (١٤٢) السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٩٤ .
- (١٤٣) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٥٧ ، ٥٨ ، الغزالي - الرسالة
القدسمة - ص ٢٣ .
- (١٤٤) الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص ٥٣ ، الرازي - المحصل -
ص ٢٤١ .
- (١٤٥) الرازي - المطالب العالية ج ٣ ، ص ١٠٩ .
- (١٤٦) الايجي - المواقف - ص ٤٨٧ .
- (١٤٧) الرازي - المحصل - ص ٢٤٠ ، الرازي - المطالب العالية ج ٣ -
ص ١٢٤ ، الايجي - المواقف - ص ٤٨٧ .

- (١٤٨) الرازي - المطالب العالية ج ٣ - ص ١٠٩ ، الرازي - المحصل - ص ٢٤٠ .
- (١٤٩) الرازي - المحصل - ص ٢٤٠ ، الرازي - المطالب العالية ، ج ٣ ، ص ١١٣ .
- (١٥٠) الرازي - المطالب العالية ج ٣ - ص ١١٢ ، ١١٤ .
- (١٥١) الرازي - للباحث المشرقية ج ٢ ، ص ٤٨٠ ، ٤٨١ وهذا الدليل استخدمه الأشعري كدليل على وجود الله وهو ما عرف بدليل النطفة (راجع الفصل الأول - أدلة وجود الله عند الأشاعرة) .
- (١٥٢) الرازي - المطالب العالية ج ٣ - ص ١١١ .
- (١٥٣) الرازي - للباحث المشرقية ج ٢ - ص ٤٨٢ ، ٤٨٣ ، ٤٨٤ .
- (١٥٤) الرازي - المطالب العالية ج ٣ - ص ١١٥ ، ١١٦ .
- (١٥٥) السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٩٤ ، ٩٥ ، وان كان الجويني أيضا قد استدل على أن الصانع عالما بدليل النظام والاتقان (انظر : لمح الأدلة ص ٨٢ الشامل - ص ٦٢٣) .
- (١٥٦) الرازي - المطالب العالية ج ٣ ، ص ١١٧ ، ١١٨ ، الرازي - معالم أصول الدين ، ص ٥١ ، ويبدو دليل الرازي قريبا من قول الفلاسفة ، بأن العلم يعلم للسبب بعلمه بأسبابها ، ويتضح هذا التقارب خاصة لأن الرازي قد ذهب الى تأكيد أن قول الفلاسفة هذا يعني أن الله عالم بالجزئيات .
- (١٥٧) الرازي - للباحث المشرقية ج ٢ - ص ٤٨٤ ، الرازي - المطالب العالية ج ٣ - ص ١١٤ .
- انظر أيضا : محمد اقبال - تجديد التفكير الديني في الاسلام - (ترجمة عباس محمود) - ص ٢٧ .
- (١٥٨) السنوسي - عقيدة أهل التوحيد الكبرى - ص ٩٨ .
- (١٥٩) الغزالي - قواعد العقائد (احياء علوم الدين) ج ١ - ص ١٠٤ ، ص ١٠٥ .
- (١٦٠) سورة نوع الآيات (١٥ - ١٨) .
- (١٦١) سورة البقرة آية (١٦٤) .

خاتمة ونتائج البحث

١ - اذا كان التفسير الغائي هو ذلك التفسير الميتافيزيقي الذي يضيف على كل ما يجرى فى العالم بعدا ميتافيزيقيا يرتبط بتصوير عقل كلى وراء الوجود، فان هذا المعنى يبدو مؤكدا فى آراء الأشاعرة ، اذ انهم ذهبوا الى تفسير العالم بكليته وجزئياته تفسيراً ميتافيزيقيا منذ لحظة الایجاد الأولى وخروج العالم من العدم الى الوجود ، ان تقريرهم للقصد الالهى للايجاد واضح وحاسم برفضهم القول بقديم المادة وضرورة الخلق ، واثباتهم للخلق بالحدوث من عدم محض ، ثم استمرار الخلق الالهى المتجدد للعالم فى كل لحظة ، وردهم كل حوادثه لفاعلية الله وقصده من خلال آرائهم

فى الجوهر الفرد والاعراض والقول بالجواز ورفض
الضرورة السببية والتوكيد على الاختيار الالهى الحر،
وهم أيضا لم يقتصروا فى التوكيد على تفرد الله
بالفاعلية فى المجال الطبيعى بل أكدوا على هذا أيضا
فيما يتعلق بالفعل الانسانى ومن ثم فقد قدم الأشاعرة
تصورا للعالم بكل محتواه يقوم على توكيد الفاعلية
المتفردة لله تعالى ، فلا فاعلية سوى للقدرة الالهية ،
كما أنه لا موجود سوى بإرادة الهية مختارة ، كذلك
التوكيد على احاطة العلم الالهى بكل ما فى العالم من
كليات وجزئيات ، ومن ثم يمكن القول ان الأساس
الأول للتفسير الغائى عند الأشاعرة هو اثباتهم للخلق
بالحدوث واستمرار الخلق الالهى للعالم فى كل لحظة ،
بكل ما يعنيه هذا القول من تقرير للاختيار الالهى الحر
ومن ثم يبدو عنصر القصد متوفرا ومؤكدا فى التفسير
الغائى عند الأشاعرة فوجود العالم واستمراريته وراؤه
قوة قاصدة للإيجاد باقتدار مطلق ومشية مختارة .

٢ - ان أحد أهم معالم التفسير الغائى عند
الأشاعرة ، حرصهم الشديد على تأكيد الحرية المطلقة
لفاعلية الله فى العالم ، فالله قادر على كل الممكنات ،
والقدرة الالهية تعنى القدرة على الفعل والترك ،
والإرادة هى صفة تخصيص بين الجائزات بلا أى مرجح
سوى محض المشيئة ، وهذا الحرص من جانب الأشاعرة
على تأكيد مطلق الحرية لفاعلية الله فى العالم استتبعه

نفهم للمقول بأية ضرورة للمادة، فالمادة الحادثة من عدم ليس لها أية ضرورة ذاتية تكون بمثابة عائق امام فاعلية الله فيها ، على عكس ماذهب اليه الفلاسفة القائلون يقدم المادة وطبيعتها الضرورية التي تحتم قبولها للفعل الالهي ، اذا فقدرة الله مطلقة تجاه المادة عند الأشاعرة ، كذلك القدرة والارادة الانسانية في نظر الأشاعرة لا تمثل مؤثرا ينتقص من حرية الفاعلية الالهية فيما يتعلق بالمجال الانساني ، ومن هنا يمكن القول ان الأشاعرة قد رفضوا تماما تفسير وجود الشر في العالم برده لأية فاعلية غير الله تعالى ، سواء برده لقصور المادة كما ذهب الفلاسفة أو فاعلية الانسان واختيار كما قال المعتزلة .

٣ - قدم الأشاعرة تصورا خاصا لموضوع الخير والشر ، يعكس جانبا هاما من تفسيرهم الغائي ، فوجود الشر في العالم هو أهم اشكال يواجه التفسير الغائي للعالم ، اذ انه مع القول بوجود عقل كلي ينظم العالم يتمثل في اله حكيم منزه عن فعل الشر ، يصبح وجود الشر والفساد والذبول في حاجة الى تبرير ، واذا كان الأشاعرة لم يذهبوا - كما ذهب غيرهم - لارجاع هذا الشر لقوى أخرى غير الله تعالى ، فان الأشاعرة أيضا لم يحاولوا تبرير وجود الشر بل كان لهم طريق مختلف، لقد نفوا أن يكون ثمة شر موضوعي فلا شر سوى ما قال عنه الشرع شرا ، ولا خير سوى ما قال عنه

الشرع خيرا ، وهم بذلك قد مهدوا تماما لرأيهم الخاص في تنزيه الله عن فعل الشر ، اذ انه مادام لا يوجد اى معنى للشر سوى ما نهى الشرع عنه ، فانه وفقا لهذا يكون الفعل الالهى خارج المنطقة التى يحكم فيها على الأفعال بأنها شر ، ويبدو أن هذا القول الأشعرى لا يقدم سوى حلا لفظيا للمشكلة ، اذ انه يبقى وجود الشر فى العالم محتاجا لتبرير ، فيستكمل الأشاعرة آراءهم فى هذا الموضوع ليؤكدوا أن الله مالك الملك يتصرف فى ملكوته كما يشاء ولا يقال فى حقه انه فعل شرا ، اذا فالفعل الالهى لا يوصف بالشر عند الأشاعرة لأنه صادر من الله تعالى مالك الملك وليس لأن صفة الفعل والادراك العقلى له ينفى كونه شرا . وبهذا يكون الأشاعرة قد قدموا رأيا خاصا فى موضوع الخير والشر ، ولكن هذا الرأى لا يمثل حلا أصيلا لمشكلة وجود الشر فى العالم ، تلك المشكلة التى تمثل أكبر اشكال يواجه التفسير الغائى للعالم .

٤ - ان لآراء الأشاعرة فى رفض وجود معنى موضوعى للخير والشر يمكن للعقل أن يدركه تأثيرا كبيرا على تفسيرهم الغائى ، فان كانوا قد وظفوا آراءهم تلك لكى يتخلصوا من اشكال وجود الشر ، فانهم على الجانب الآخر لم يستبقوا أيضا معنى لما يمكن أن يوصف بأنه خير سوى ما جاء الشرع بالأمر به ، وهذا المبدأ يودى الى عدم امكانية تصور الخير

كقيمة مطلقة ، فإذا كان الخير ليس سوى ما أتى الشرع
لكي يأمر به ، فكيف يمكن ادراك أى معنى للخير والكمال
فى العالم ، اذ انه وفقا لرفضهم القول بالحسن والقبح
العقليين ، فانهم بهذا يسدوا الطريق أمام امكانية
تصور مثالى لما ينبغى أن يكون ، ومن ثم فان قدرة
العقل على ادراك وجود الخير والكمال تصبح أمرا
بلا معنى ، وهو ما يمثل تهديدا حقيقيا للتصور الغائى
للعالم الذى يقوم فى أساسه على تصور العالم على أنه
متوجه للخير والكمال ، وهو ما يصبح تصورا متعذرا
ما لم يكن مصحوبا بتصور للخير كقيمة مطلقة ، اذ كيف
يمكن الذهاب الى استقراء الخير والكمال فى موجودات
العالم ، ما لم يكن هذا الاستقراء مصحوبا باثبات الخير
والجمال كقيمة حقيقية وموضوعية يمكن ادراكها
بالعقل .

٥ - يبدو موقع الانسان بالنسبة للتفسير الغائى
لدى الأشاعرة موقعا متواريا وبلا أهمية فهم لم يهتموا
كثيرا بالجانب الانسانى ، على الرغم من أن التفسير
الغائى يستمد قوته من كونه ذلك التفسير الذى يقدم
تصورا متفائلا لموضع الانسان من الوجود ، فالأشاعرة
قد ذهبوا الى رفض القول بأية فاعلية حقيقية للانسان،
كما أن نظريتهم فى الكسب قد صيغت من أجل الحفاظ
على شرعية التكليف دون أن تعنى اثباتهم لاختيار حقيقى
للانسان فالانسان خاضع تماما للقدر الالهى سواء

فيما يحدث له من أحداث لا يحاسب عليها او أفعاله
الداخلة في نطاق التكليف ، وهم لم يروا في تلك
الحتمية القدرية الواقعة على الانسان ما يتنافى مع
حكمة التكليف أو عدالته ، فالله يتصرف في ملكوته
بمقتضى المشيئة له أن يختص من يشاء من عباده برحمته
وعنايته دون أن يكون هذا الاختصاص مشروطا بآية
فاعلية من جانب الانسان بل لو أراد الله أن يدخله في
رحمته لهداه وإن قضى عمره كله عاصيا، وتلك العناية
يختص الله بها من يشاء من عباده ، إذا فالانسان عند
الأشاعرة بلا فاعلية أو اختيار حقيقى سواء فيما يتعلق
بالدنيا أو الدين ، كذلك فإن الموقف النقدي المتشدد
الذى اتخذته الأشاعرة من فكرة الصلاح عند المعتزلة ،
يعكس رفضهم للقول بأن الفعل الالهى متوجه لقصد
صلاح العباد وخيرهم ، ومن خلال أدلتهم النقدية لفكرة
الصلاح عند المعتزلة يتضح أنهم لم يروا في خلق
الانسان أو وجوده صلاح أو خير له - بمعيار العقل
الانسانى - سواء في الدنيا أو الآخرة ، فهم يشيرون
الى أن الدنيا دار مصائب وبلايا ومحن ، كما أنه في
الآخرة فمعظم الناس من أهل العذاب ، كما أن التكليف
يعد في رأيهم مشقة للانسان لا يمكن استقراء وجه
مصلحة مرتبطة بالانسان فيه ، رافضين القول بأن
التكليف هو جسر من الامتحان والابتلاء يمر عليه
الانسان لكى يصل الى أعلى درجات النعمة والثواب وهو

القول الذى ذهب اليه المعتزلة وبعض الفقهاء ، وتجدد
الإشارة الى أن الأشاعرة عندما نقصدوا المعتزلة فى
آرائهم الخاصة بالصالح ، لم يقولوا فقط بنفى وجوب
توجه الفعل الإلهى لصالح العباد ، بل انهم أكدوا أن
قصد الصالح لا يجب ولا يكون ، واستدلوا على هذا
بخلق الله للمعذبين فى الدنيا والآخرة * مؤكدين أن
أمثال هؤلاء لا مصلحة عقلية تعود عليهم من خلقهم ،
ومما هو جدير بالملاحظة أن الأشاعرة عندما ذهبوا الى
آرائهم تلك لم يقصدوا القول بأن الله قد خلق البشر
ليعذبهم ، بل انهم رأوا أن ربط معنى الحكمة الإلهية
بكون الفعل الإلهى متوجها لصالح المخلوقات ، يؤدى فى
نهاية الأمر الى محاولة تبرير وجود أوجه النقص
والفساد فى العالم برده الى فاعلية أخرى سوى القدرة
الإلهية ، ومن ثم فقد حاولوا تخلص مفهوم الحكمة
الإلهية من الارتباط الضرورى بتوجه الفعل الإلهى
لنفع المخلوقات ، مستندين فى ذلك لمبدئهم فى رفض
تعليل الفعل الإلهى ، فهم يرفضون بحسم أن يقال عن
الله لم فعل هذا ؟ وهم بذلك قد حاولوا أن يسدوا
الطريق أمام أى تشكيك فى الحكمة الإلهية من منطلق
وجود الآلام والشور والكائنات المعذبة فى العالم ،
خاصة وانهم قد قالوا بالقدر كاملا من الله تعالى ، ولكن
آراء الأشاعرة تلك لم تقدم حلا ناجحا لتلك المشكلة
الا بوضع مفهوم خاص للعدل والحكمة الإلهية ، فالعدل

عندهم هو التصرف في الملك بمقتضى المشيئة ، والحكمة هي نفاذ المشيئة وفقاً لما كان في العلم والعناية هي احاطة العلم الالهي بكل ما في العالم ، واذا كان الاشاعرة قد خلصوا أنفسهم من المطالبة بتبرير وجود الشر في العالم ، الا أنهم لم يصلوا لذلك دون ان يكون هناك تأثير على التصور السامي اللائق بفكرة العدل الالهي والحكمة ، والذي يرتبط بالضرورة بتصور الالوهية قائم على تقرير العدل والحكمة بالمعنى الذي يدرجه العقل ، والذي يعنى توجه الفعل الالهي لغايات حكمية مرتبطة بصلاح المخلوقات ، وتجدر الاشارة الى أن آراء الأشاعرة حول هذا الموضوع لم تجيء مخالفة فقط لآراء المعتزلة ، بل ان آراءهم قد تعرضت للنقد من اتجاه محافظ يتمثل في آراء بعض الفقهاء مثل ابن قيم الجوزية ، الذي أشار الى أن القول بالقدر كاملاً من الله تعالى لا يمنع أبداً من التأكيد على توجه الفعل الالهي لغايات محمودة إذ أن هذا هو المعنى للحكمة الالهية .

٦ - اذا كان الأشاعرة قد نفوا عن الوجود التفسير العبثي من خلال تأكيدهم على أن العالم فعل الله ، والله تعالى عالم قاصد مريد ومن ثم لا يقال عن فعله عبث ، كما أنه تعالى لا ينتفع ولا يتضرر ومفهوم العبث مسلوب عن فعله بالكلية لأن العبث لا يوصف به الا من يتعرض للانتفاع والتضرر اذا فعل فعلاً يعود عليه بالضرر ، واذا كان هذا التفسير الأشعري لمعنى نفي العبث عن

العالم قد نجح فى تصوير العالم على أنه ليس عبثا لأنه فعل الله العالم المرید القدير ، فان التفسير الأشعري لم يخلص الانسان من كابوس العبثية ، اذ يظل الانسان وفقا لأراء الأشاعرة كائنا بلا أهمية أو فاعلية ، كما ان ما قد يتحقق من نفع له أو صلاح هو أمر غير مقصود فى ذاته بل هو يتحقق من خلال فاعلية الله فى العالم والمتوجهة لمحض المشيئة .

ولكن تجدر الإشارة الى أن الأشاعرة قد ذهبوا الى قول يحسب لهم فى تفسيرهم الغائى وهو أراؤهم فيما يتعلق بالعفو الالهى ، اذ أن الأشاعرة بدوا متسامحين فى هذه الجزئية ، وجوزوا أن يعفو الله عن العصاة جميعا ، وان كانوا قد قيدوا هذا بقولهم انه أمر بجائز ولكن الله لا يفعله لأنه أخبر انه لا يكون ، ولكن يمكن القول أن آراءهم تبدو متسامحة من خلال رفضهم القول بخلود صاحب الكبيرة فى النار ، كذلك قولهم فى الشفاعة ، وذلك فى مقابل التشدد المعتزلى حول تلك الموضوعات ، وان كانت آراء الأشاعرة المتسامحة فى موضوع العفو الالهى تظل فى إطار اثباتهم للإختيان الالهى الحر ، فالله هو الذى يختار بعضا من عباده وأوليائه لينصهم بعقوبه وزحمته دون أى مرجح لهذا الاختصاص سوى محض المشيئة الالهية ، ومن ثم فإن آراء الأشاعرة لا تفتح باب الأمل سوى أمام تلك القلة المخلوطة من البشر ، ولكن مهما كان الأمر فإن آراء

الأشاعرة حول العفو الإلهي هي نقطة إيجابية تضيف
بعض التفاؤل على تفسيرهم الغائي فيما يتعلق بالمصير
الإنساني .

٧ - بالرغم من المبدأ الأشعري في رفض تعليل
الفعل الإلهي وتأكيدهم على أن الله لا يفعل لغرض ،
وبالرغم من تقديمهم لفكرة الصلاح عند المعتزلة ، فإن
هذا لا يعنى أنهم لم يقولوا بالنظام والاتقان في العالم ،
بل إن للأشاعرة أقوالاً كثيرة تؤكد على أن العالم هو
ذلك الفعل الإلهي المتقن ، كما أن الأشاعرة قد
استخدموا دليل النظام والاتقان للتدليل على العلم
الإلهي ، وتجذب الإشارة إلى أن آراء الأشاعرة في
السببية لها ارتباط أساسي بمفهومهم للنظام والاتقان ،
فمن المؤكد أن رفض الأشاعرة للقول بفاعلية أو ضرورة
للمادة يدعم التفسير الغائي ، إذ أنه لو كانت المادة
مفتقدة لطبيعة داخلية تدفعها لهذا السير المنظم المتقن ،
فإن هذا يعد دليلاً قوياً على وجود عقل كلي ينظم تلك
المادة ويقومها ، ولكن مجمل آراء الأشاعرة بعد ذلك
يجعل هذا الربط بين نفي السببية الطبيعية وبين إثبات
قوة عالمة منتظمة للعالم يبدو غير ذي قيمة كبيرة ، إذ أن
الأشاعرة كما رفضوا القول برد النظام لطبيعة ثابتة
داخلية للمادة ، فإنهم رفضوا أيضاً القول بأن الله يفعل
بترتيب أسباب من مقتضى الحكمة ورعاية الصلاح ،
فالاقتران بين وجود شئئين عند الأشاعرة ليس له أي

مغزى سوى أن الله اختار أن تكون الأمور هكذا دون أية ضرورة حكمية تقتضى هذا الاقتران ، وتلك الآراء للأشاعرة تجعل من الصعب - وفقا لنسقهم - تقديم تصور للعالم على أنه دليل على الاتقان الحكيم وهذا ما دفع الرازى الى الإشارة الى أن استخدام الدليل الغائى لا يتفق مع آراء الأشاعرة ، وتصدر الإشارة الى أن الأشاعرة عندما ذهبوا الى استخدام دليل النظام والاتقان ، فإنهم قد ربطوا بينه وبين كون الله عالما بالمخلوقات ، ولكن كما سبق العرض فإنه فى كل الحالات لا يتفق دليل النظام والاتقان مع آراء الأشاعرة ، ويمكن القول أن الأشاعرة لم يكونوا حريصين على تأكيد أن العالم على أحسن صورة ممكنة ، سوى بمعنى أن الله اختاره للوجود على تلك الصورة ، دون أن يعنى هذا القول أن تلك الصورة هى أقصى صلاح للمخلوقات ، أو حتى أن تحقق صلاح المخلوقات هو الذى رجح الاختيار الإلهى لإيجاد العالم على تلك الصورة ، ومما هو جدير بالملاحظة أن الموقف الأشعرى جاء مشوشا تجاه القول بالنظام والاتقان فى العالم بمعنى الملاءمة بين أجزاء العالم وبين تركيب المخلوقات ووظائفها ، فهم حين تناولوا هذا الموضوع فى إطار بحثهم لمفهوم العدل الإلهى لم يهتموا كثيرا بالتوكيد على ارتباط التفسير الغائى للعالم بكون الله عدلا ومنزها عن فعل الشر ، وكان ذلك من منطلق حرصهم على تأكيد المشيئة الإلهية

المطلقة ، وعلى الجانب الآخر فانهم اهتموا بتقديم تفسير غائى شامل للعالم للتدليل على علم الفاعل ، ولكن آراؤهم السابقة لم تمكنهم من استخدام هذا الدليل دون الوقوع فى تناقض ، فاذا كان الدليل الغائى واحدا من أهم الأدلة على وجود الله كما أنه الدليل القرآنى الذى أشار اليه فى قوله تعالى : « ان فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار ، والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقول يعقلون » - الآية رقم (١٦٤) من سورة البقرة وفى الكثير من المواضع الأخرى ، فان تعرض مثل هذا الدليل لاشكاليات كبيرة فى اطار النسق الأشعرى جعلت استخدامه أمرا متعذرا ، ومثل تلك النتيجة تعد مؤشرا الى أن آراء الأشاعرة فيما يتعلق بأبعاد التفسير الغائى ليست هى - من بين الآراء الأخرى - الأكثر اقترابا من المفهوم القرآنى ، ومن ثم فان قول الأشاعرة انهم وحدهم من بين الفرق الكلامية الذين يمثلون آراء أهل السنة والجماعة - وهو ذلك القول الذى أيده الكثير من الباحثين على مدى تاريخ الفكر الإسلامى - هو قول يجب ألا يؤخذ على أنه من المسلمات اذ أن آراءهم فى موضوع الغائية لم تكن هى الصياغة المثلى للدليل الغائى كما جاء به القرآن الكريم .

٨ - وفى النهاية يمكن القول أن الغاية النهائية للعالم بكليته وجزئياته عند الأشاعرة هى نفاذ المشيئة الالهية وفقا للعلم الأزلى ، والأشاعرة وان كانوا قد قدموا تفسيراً ميتافيزيقياً للعالم يقوم على وجود اله قدير مختار يحكم العالم بمشيئة نافذة وله سيادة مطلقة وهيمنة كاملة على كل ما فى هذا العالم ، إلا أن الصبغة الأخلاقية الخيرية المرتبطة بالتفسير الغائى تبدو فى الكثير من الأحيان مفتقدة فى التصور الأشعرى ، مما يعكس جانباً سلبياً فى آرائهم ، لا يبرره حرصهم على توكيد الفاعلية المتفردة لله فى العالم وقدرته المطلقة ومشيئته الشاملة ، إذ أن آراءهم فى بعض الأحيان بدت تمثل خطراً حقيقياً على مفهوم العدالة والحكمة الالهية ، اللذين يعدان روح التفسير الغائى ، والدعامة الأساسية لأروع ما يقدمه من تصور سام وأخلاقى لهذا العالم ، وتجدر الإشارة إلى أن هذا النقد الذى وجهناه لآراء الأشاعرة يأتى من منطلق أخلاقى ونزعة إنسانية بل ومن منطلق التصور لفكرة الألوهية على أنها الفكرة الأمل التى تثبت الوجود على أنه منظومة من الاتساق والخير والجمال لأن وراءه اله عادل رحيم حكيم ، هذا التصور الذى لا يقل فى أهميته بالنسبة لأى فكر دينى عن أهمية التأكيد على أن اله العالم مطلق القدرة ذو علم شامل ومشيئة نافذة .

قائمة المصادر والمراجع العربية

١ - الأشعري (أبو الحسن) :

مقالات الاسلاميين - مجلد واحد ج١ ، ج٢ - تحقيق
محمد محيي الدين عبد الحميد - مكتبة النهضة المصرية -
الطبعة الثانية ١٩٦٩ م .

٢ - الأشعري (أبو الحسن) :

كتاب اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع - تحقيق
د . حمودة غرابية - الهيئة العامة لشئون المطابع
الأميرية - ١٩٧٥ م .

٣ - الأشعري (أبو الحسن) :

رسالة أهل الثغر (أصول أهل السنة والجماعة) ،
تحقيق د . محمد السيد جليند - سلسلة التراث
السلفي - ١٩٨٧ م .

٤ - الأشعري (أبو الحسن) :

الابانة عن أصول الديانة - تحقيق د . فوقية حسين -
دار الأنصاري - القاهرة - ١٩٧٧ م .

٥ - الآملدى (سيف الدين) :

غاية المرام فى علم الكلام - تحقيق حسن محمود
عبد اللطيف - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة
أحياء التراث الإسلامى - القاهرة - ١٩٧١ .

٦ - الآملدى (سيف الدين) :

المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين - تحقيق
د . حسن محمود الشافعى - القاهرة - ١٩٨٣ م .

٧ - الأسفرايينى (أبو المظفر) :

التبصير فى الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق
الهالكين - تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثرى -
مكتب نشر الثقافة الإسلامية - الطبعة الأولى - ١٩٤٠ م .

٨ - الأيجى (عبد الرحمن بن أحمد) :

المواقف - بشرح السيد الشريف - مطبعة محرم - مصر -
بدون تاريخ .

٩ - ابن أبى الحديد :

شرح نهج البلاغة - ج ٤ ، ج ٥ - تحقيق محمد أبو الفضل
أبراهيم - عيسى البابى الحلبي - القاهرة - الطبعة الأولى .

١٠ - ابن تيمية (أحمد) :

درء تعارض العقل والنقل - ج ١ - تحقيق محمد
رشاد سالم .

١١ - ابن تيمية (أحمد) :

منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية -
ج ١ - المطبعة الأميرية - مصر - ١٩٠٤ م .

١٢ - ابن قيم (الجوزية) :

مفتاح دار السعادة - منشور ولاية العلم والارادة - صححه
محمود حسن ربيع - الطبعة الثالثة - ١٩٧٩ م .

١٣ - ابن قيم (الجوزية) :

شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والتعليل - مكتبة
المعارف - الطائف - ١٩٦٠ م .

١٤ - ابن حزم الظاهري :

الفصل فى الملل والأهواء والنحل - مجلد واحد - ٥ أجزاء
- مكتبة السلام العالمية - مصر .

١٥ - ابن ميمون (موسى) :

دلالة الحائرين - مجلد واحد - ج ١ ، ج ٢ ، تحقيق
د . حسين أثنى - مكتبة الثقافة الدينية القاهرة .

١٦ - أرسططاليس :

الطبيعة - ج ١ - ترجمة أسحق بن حنين - تحقيق
د . عبد الرحمن بدوى : الهيئة المصرية العامة للكتاب
١٩٨٤ .

١٧ - ابن رشد (أبو الوليد محمد) :

فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال -
ضمن مجموعة فلسفة ابن رشد - دار الآفاق الجديدة -
بيروت - ١٩٧٨ م .

١٨ - ابن رشد (أبو الوليد محمد) :

الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة - تحقيق
مصطفى عبد الجواد عمران - القاهرة .

١٩ - ابن رشد (أبو الوليد محمد) :

تهافت التهافت - ج ١ ، ج ٢ ، تحقيق سليمان دنيا -
دار المعارف - القاهرة - الطبعة الثالثة

٢٠ - ابن سينا :

التعليقات - تحقيق د . عبد الرحمن بدوي - القاهرة -
الهيئة العامة للكتاب - ١٩٧٣ م .

٢١ - ابن سينا :

النجاة (في الحكمة المنطقية والطبيعية والالهية) -
محيى الدين صبرى الكردى - الطبعة الثانية - ١٩٣٨ م

٢٢ - ابن سينا :

الهداية - تحقيق د . محمد اسماعيل عبده - مكتبة القاهرة
الحديثة - ١٩٧٤ م .

٢٣ - ابن سينا :

الاشعار والتنبهات - القسم الثاني - ج ٣ ، ج ٤ ،
تحقيق سليمان دنيا - دار المعارف - مصر .

٢٤ - ابن سينا :

الشفاء - الطبيعيات (١ - السماع الطبيعى) تحقيق
سعيد زايد - الهيئة المصرية للكتاب - ١٩٨٣ م .

٢٥ - ابن سينا :

الشفاء - الالهيات - ج ١ ، ج ٢ ، تحقيق سليمان دنيا -
الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية - ١٩٦٠ م .

٢٦ - ابن سينا :

رسالة القدر (ضمن مجموعة رسائل الشيخ الرئيس فى
أسرار الحكمة الشرقية) - تحقيق ميكائيل بن يحيى
المهرانى - لندن - ١٨٨٩ م .

٢٧ - ابن سينا :

الرسالة النيروزية (ضمن تسع رسائل فى الحكمة
والطبيعيات) - طبعة بمبىء - ١٣١٨ هـ .

٢٨ - ابن سينا :

الرسالة العرشية (ضمن مجموعة رسائل ابن سينا) -
حيدر آباد - دائرة المعارف العثمانية - ١٣٥٣ هـ .

٢٩ - ابن سينا :

رسالة في ماهية العشق - (ضمن جامع البدائع) - مطبعة
السعادة - الطبعة الأولى - ١٩١٧ م .

٣٠ - اقبال (د . محمد) :

تجديد التفكير الدينى فى الاسلام - ترجمة عباس محمود
- لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٥٥ م

٣١ - الالوسى (د . حسام الدين) :

حوار بين الفلاسفة والمتكلمين - دار الشئون الثقافية
العامة - بغداد - الطبعة الثانية - ١٩٨٦ م

٣٢ - الباقلانى (أبو بكر) :

الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به -
عالم الكتب - الطبعة الأولى - ١٩٨٦ م .

٣٣ - الباقلانى (أبو بكر) :

التمهيد - تحقيق الأب ريتشارد يوسف مكارثى - منشورات
جامعة الحكمة فى بغداد - المكتبة الشرقية - بيروت -
١٩٥٧ م

٣٤ - البغدادى (عبد القاهر) :

أصول الدين - ج ١ - مطبعة الدولة - استانبول الطبعة
الأولى - ١٩٢٨ م .

٣٥ - البغدادي (عبد القاهر) :

الفرق بين الفرق - دار الكتب العلمية - الطبعة الاولى -
١٩٨٥ م .

٣٦ - البغدادي (أبو البركات) :

المعتبر في الحكمة - ج ٣ - حيدر آباد - الدكن -
١٩٣٨ م .

٣٧ - برقلس :

الخير المحض - ضمن الأفلاطونية المحدثة عند العرب - تحقيق
عبد الرحمن بدوي - وكالة المطبوعات - الكويت - الطبعة
الثانية - ١٩٧٧ م .

٣٨ - بينيس (د . س) :

مذهب الذرة عند المسلمين - ترجمة وتقديم د . محمد
عبد الهادي أبو ريذة - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة -
١٩٤٦ م .

٣٩ - بدوي (د . عبد الرحمن) :

أرسطو عند العرب (دراسة ونصوص غير منشورة) -
وكالة المطبوعات - الكويت - الطبعة الثانية - ١٩٧٨ م .

٤٠ - بدوي (د . عبد الرحمن) :

الأفلاطونية المحدثة عند العرب - وكالة المطبوعات -
الكويت - الطبعة الثانية - ١٩٧٧ م .

٤١ - بلوى (د . عبد الرحمن) :

مذاهب الاسلاميين - ج ١ - دار العلم للملايين - بيروت -
الطبعة الثالثة - ١٩٨٣ م .

٤٢ - بلوى (د . عبد الرحمن) :

أرسطو - وكالة المطبوعات - الكويت - الطبعة الثانية -
١٩٨٠ م .

٤٣ - بلوى (د . عبد الرحمن) :

مدخل جديد الى الفلسفة - وكالة المطبوعات - الكويت -
١٩٧٩ م .

٤٤ - بلوى (د . عبد الرحمن) :

مؤلفات الغزالي - وكالة المطبوعات - الكويت - الطبعة
الثانية - ١٩٧٧ م .

٤٥ - التفتازاني (سعد الدين) :

شرح العقائد السنفية - تحقيق د . أحمد حجازي السقا -
مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة ١٩٨٨ م .

٤٦ - التفتازاني (سعد الدين) :

شرح المقاصد - ج ١ ، ج ٢ ، تحقيق د . عبد الرحمن
عميرة - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة

٤٧ - الجوينى (أبو المعالى) :

لمح الأدلة فى قواعد عقائد أهل السنة والجماعة - تحقيق
د . فوقية حسين محمود ومراجعة د . محمود الخضيرى -
المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانتباء والنشر .

٤٨ - الجوينى (أبو المعالى) :

الشامل فى أصول الدين - تحقيق د . على سامى النشار ،
د . فيصل بدير عون ، سهر مختار - منشأة المعارف -
الاسكندرية - ١٩٦٩ م .

٤٩ - الجوينى (أبو المعالى) :

الارشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد - تحقيق
د . محمد يوسف موسى ، على عبد المنعم عبد الحميد -
مكتبة الخانجى - مصر - ١٩٥٠ م .

٥٠ - الجوينى (أبو المعالى) :

العقيدة النظامية فى الأركان الاسلامية - تحقيق د . أحمد
حجازى السقا - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة -
١٩٧٩ م .

٥١ - جار الله (د : زهدى) :

المعتزلة - منشورات النادى العربى ببيافا - القاهرة -
١٩٤٧ م .

- ٥٢ - جولد تسيهر (د ١٠ جناك) :
- العقيدة والشريعة فى الاسلام ، ترجمة محمود يوسف موسى وآخرون - دار الكتب الحديثة - مصر - ١٩٦٤ م .
- ٥٣ - الجبر (د ٠ خليل) :
- حنا الفاخورى : تاريخ الفلسفة العربية ، دار المعارف - بيروت - ج ١ ١٩٥٧ ، ج ٢ - ١٩٥٨ .
- ٥٤ - حنفى (د ٠ حسن) :
- من العقيدة الى الثورة - ج ٢ (التوحيد) مكتبة مدبولى - الطبعة الأولى - ١٩٨٨ م .
- ٥٥ - الخياط (أبو الحسن) :
- كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد - تحقيق د ٠ نيجرج - دار الندوة الاسلامية - ١٩٨٨ م .
- ٥٦ - الخضيرى (د ٠ زينب محمود) :
- أثر ابن رشد فى فلسفة العصور الوسطى - دار الثقافة - ١٩٨٣ م .
- ٥٧ - دى بسود :
- تاريخ الفلسفة فى الاسلام - ترجمة د ٠ محمد عبد الهادى أبو ريده - لجنة التأليف والترجمة والنشر - ١٩٣٨ م .
- ٥٨ - دسوقى (د ٠ فاروق حسن) :
- القضاء والقدر فى الاسلام - ج ٣ دار الدعوة - الاسكندرية .

٥٩ - الرازى (فخر الدين) :

المطالب العالية من العلم الالهى - ج ٣ - تحقيق د . أحمد
حجازى السقا - بيروت - ١٩٨٧ م .

٦٠ - الرازى (فخر الدين) :

محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء
والمتكلمين - مراجعة طه عبد الرؤوف سعد - دار الكتاب
العربى - بيروت - طبعة أولى - ١٩٨٤ م .

٦١ - الرازى (فخر الدين) :

معالم أصول الدين - مراجعة طه عبد الرؤوف سعد -
مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة .

٦٢ - الرازى (فخر الدين) :

اعتقادات فرق المسلمين والمشركون - تحقيق طه عبد الرؤوف
سعد ، مصطفى الهوارى - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة
١٩٧٨ م .

٦٣ - الرازى (فخر الدين) :

المباحث المشرقية - ج ١ ، ج ٢ ، حيدر آباد - الطبعة
الأولى - ١٩٢٤ م .

٦٤ - الرازى (فخر الدين) :

شرح أسماء الله الحسنى - مراجعة طه عبد الرؤوف سعد -
مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة - ١٩٧٦ م .

٦٥ - الراوى (د . عبد الستار عز الدين) :

ثورة العقل - دار الشئون الثقافية العامة - بغداد -
الطبعة الثانية - ١٩٨٦ م .

٦٦ - الراوى (د . عبد الستار عز الدين) :

فلسفة العقل (رؤية نقدية للنظرية الاعتزالية) -
دار الشئون الثقافية العامة - بغداد - الطبعة الثانية -
١٩٨٦ م .

٦٧ - السنوسى (ابن عمر) :

عقيدة أهل التوحيد الكبرى - مطبعة جريدة الاسلام -
مصر - ١٨٩٨ م .

٦٨ - السفارينيى (احمد) :

لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية ج ١ -
مطبعة المدنى - مصر - ١٩٨٤ م .

٦٩ - سعادة (د . رضا) :

مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين - الدار العالمية -
بيروت - المطبعة الأولى ١٩٨٠ م .

٧٠ - الشهرستانى (أبى الفتح) :

الملل والنحل - ج ١ ، ج ٢ ، تحقيق محمد سيد كيلانى -
دار المعرفة - بيروت .

٧١ - الشهرستاني (أبو الفتح) :

نهاية الاقدام في علم الكلام - تحقيق الفررجيوم - مكتبة
زهران - مصر .

٧٢ - صبحي (د . أحمد محمود) :

في علم الكلام (دراسات فلسفية لأراء الفرق الاسلامية في
أصول الدين) ج ١ ، ج ٢ - مؤسسة الثقافة الجامعية -
الاسكندرية - الطبعة الرابعة - ١٩٨٢ .

٧٣ - صبحي (د . أحمد محمود) :

الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي - دار المعارف -
مصر - الطبعة الثانية .

٧٤ - صليبا (د . جميل) :

من أفلاطون الى ابن سينا - مطبوعات المكتبة الكبرى
للتأليف والنشر بدمشق - الطبعة الثالثة - ١٩٥١ م .

٧٥ - صليبا (د . جميل) :

الدراسات الفلسفية ج ١ - مطبعة دمشق ١٩٦٤ م .

٧٦ - صليبا (د . جميل) :

الكتاب الذهبي لذكرى ابن سينا (نظرية الخير عند
ابن سينا مقالة ضمن الكتاب الذهبي للمهرجان الألفي
لذكرى ابن سينا) - مطبعة مصر - ١٩٥٢ م .

٧٧ - الطوسي (علاء الدين) :

الذخيرة (تهافت الفلاسفة) - تحقيق د . رضا سعادة -
الدار العالمية - بيروت - الطبعة الثانية - ١٩٨٣ م .

٧٨ - الطوسي (نصير الدين) :

شرح الاشارات والتنبيهات لابن سينا - المطبعة العامرة -
طهران - ٩٢٩ هـ .

٧٩ - ظاهر (د . حامد) :

مدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية - القاهرة - ١٩٨٥ م

٨٠ - عبد الجبار (القاضي المعتزلي) :

المجموع المحيط بالتكليف في العقائد - تحقيق عمر السيد
عزمي - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر .

٨١ - عبد الجبار (القاضي المعتزلي) :

المغنى ج ٦ ، تحقيق الأب جورج قنواتي ، ج ٨ تحقيق
د . توفيق الطويل ، سعيد زايد - المؤسسة المصرية العامة
للتأليف والترجمة والنشر - ١٩٦٣ م .

٨٢ - عبد الجبار (القاضي المعتزلي) :

شرح الأصول الخمسة - تحقيق د . عبد الكريم عثمان -
مكتبة وهبة - مصر - الطبعة الثانية - ١٩٨٨ م .

٨٣ - عبد الجبار (القاضي المعتزلي) :

فرق وطبقات المعتزلة - تحقيق د . علي سامي النشار .
عصام الدين محمد علي - دار المطبوعات الجامعية -
١٩٧٢ م .

٨٤ - العراقي (د . محمد عاطف) :

المنهج النقدي في فلسفة ابن رشد - دار المعارف - مصر -
الطبعة الثانية - ١٩٨٤ م .

٨٥ - العراقي (د . محمد عاطف) :

الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا - دار المعارف - مصر -
الطبعة الثانية .

٨٦ - العراقي (د . محمد عاطف) :

النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد - دار المعارف - مصر -
الطبعة الثانية - ١٩٧٩ م .

٨٧ - العراقي (د . محمد عاطف) :

تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية - دار المعارف مصر -
الطبعة الرابعة - ١٩٧٩ م .

٨٨ - العراقي (د . محمد عاطف) :

مذاهب فلاسفة المشرق - دار المعارف - مصر - الطبعة -
السادسة - ١٩٧٨ م .

- ٨٩ - عبده (الامام محمد) :
رسالة التوحيد - تحقيق محمود أبو رية - الطبعة الخامسة -
دار المعارف - ١٩٧٧ م .
- ٩٠ - عبده (الامام محمد) :
بين الفلاسفة والمتكلمين - تحقيق د . سليمان دنيس -
دار احياء الكتب العربية - ١٩٥٨ م .
- ٩١ - عبد الرازق (د . مصطفى) :
تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية - لجنة التأليف والترجمة
والنشر - القاهرة - ١٩٤٤ م .
- ٩٢ - عمارة (د . محمد) :
المعتزلة ومشكلة الحرية الانسانية - دار الشروق - الطبعة
الثانية - ١٩٨٨ م .
- ٩٣ - الغزالي (أبو حامد) :
تهافت الفلاسفة - حققه د . موريس بويج ١٩٢٧ ، وأعيد
طبعه بمقدمة د . ماجد فخري - دار المشرق - بيروت -
الطبعة الثالثة .
- ٩٤ - الغزالي (أبو حامد) :
الرسالة القدسية - ضمن نص انجليزي بعنوان :
Al-Ghazali's on dogmatic theology by A.L. Tilawi —
Luzac & Company Ltd, London.

٩٥ - الغزالي (أبو حامد) :

الاقتصاد في الاعتقاد - دار الكتب العلمية - بيروت -
الطبعة الأولى - ١٩٨٣ م .

٩٦ - الغزالي (أبو حامد) :

المستصفى من علم الأصول - ج ١ - الطبعة الثانية -
دار الكتب العلمية - بيروت .

٩٧ - الغزالي (أبو حامد) :

احياء علوم الدين ج ١ (قواعد العقائد) - مقدمة
د . بدوي طبانة - دار احياء الكتب العربية - عيسى
البابى الحلبي .

٩٨ - الغزالي (أبو حامد) :

الحكمة في مخلوقات الله عز وجل (ضمن مجموعة القصور
العوالي من رسائل الامام الغزالي) ج ٣ - تحقيق محمد
مصطفى أبو العلا - مكتبة الجندى - مصر .

٩٩ - الفارابي (أبو النصر) :

آراء أهل المدينة الفاضلة - مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح -
القاهرة .

١٠٠ - الفارابي (أبو النصر) :

عيون المسائل (ضمن الثمرة المرضية) طبعة لندن ١٨٩٠ م .

١٠١- فخرى (د . ماجد) :

دراسات في الفكر العربي - دار النهار - بيروت -
الطبعة الثانية .

١٠٢- فخرى (د . ماجد) :

مختصر تاريخ الفلسفة العربية - دار الشورى - بيروت -
الطبعة الأولى - ١٩٨١ م .

١٠٣- قنواتي (الأب جورج ، لويس جارديّة) :

فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية - ج ١ -
ترجمة د . صبحي الصالح ، د . فريد جبر ، دار العلم
للملايين - بيروت .

١٠٤- كوربان (هنري) :

تاريخ الفلسفة الإسلامية - ترجمة نصير مروة - حسن
قبيصي - منشورات عويدات - بيروت .

١٠٥- لطف (د . سامي نصر) :

الحرية المسئولة في الفكر الفلسفي الاسلامي - مكتبة
الحرية الحديثة - جامعة عين شمس - مصر .

١٠٦- محمود (د . زكي نجيب) :

المعقول والا معقول في تراثنا الفكري ، دار الشروق -
الطبعة الثانية - ١٩٧٨ م .

١٠٧- محمود (د . زكى نجيب) :

نحو فلسفة علمية - مكتبة الانجلو - القاهرة - الطبعة
الثانية - ١٩٨٠ م .

١٠٨- مذكور (د . ابراهيم) :

فى الفلسفة الاسلامية (منهج وتطبيقه) - ج ٢ -
دار المعارف - مصر - ١٩٨٣ م .

١٠٩- مروة (د . حسين) :

النزعات المادية فى الفلسفة العربية الاسلامية - ج ١ -
دار الفارابى - بيروت - الطبعة الرابعة - ١٩٨١ م .

١١٠- مسعد (الأب بولس) :

ابن سينا الفيلسوف - مطبعة الاتحاد - بيروت - ١٩٣٧ م .

١١١- مرجبا (د . محمد عبد الرحمن) :

من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية - مكتبة الفكر
الجامعى - منشورات عويدات - بيروت - الطبعة الأولى -
١٩٧٠ م .

١١٢- ماكلونالد :

الله - لجنة ترجمة دائرة المعارف الاسلامية - دار الشعب
- مصر - ١٩٨٠ م .

١١٣- النيسابورى (أبو رشيد سعيد بن محمد) :

ديوان الأصول (فى التوحيد) - تحقيق د . محمد عبد الهادى أبو ريلة - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر .

١١٤- فادر (د . البير نصرى) :

فلسفة المعتزلة ، فلاسفة الاسلام الأسبقين - مجلد واحد ج ١ ، ج ٢ ، مطبعة دار نشر الثقافة - الاسكندرية .

١١٥- النشار (د . على سامى) :

نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام - ج ١ - دار المعارف الطبعة الثامنة .

١١٦- النشار (د . على سامى) :

مناهج البحث عند مفكرى الاسلام - دار المعارف - مصر - الطبعة الرابعة - ١٩٧٨ م .

١١٧- هويلى (د . يحيى) :

دراسات فى علم الكلام والفلسفة الاسلامية - دار الثقافة القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٧٩ م .

١١٨- هويلى (د • يحيى) :

محاضرات فى الفلسفة الاسلامية - مكتبة النهضة - مصر -
١٩٦٥ م ، ١٩٦٦ م •

١١٩- اليازجى (د • كمال) :

معالم الفكر العربى فى العصر الوسيط - دار العلم للملايين -
بيروت - الطبعة الخامسة •

قائمة المراجع الأجنبية :

1. **Macdonald (Duncan, B) :** Development of Muslim theology, Jurisprudence and Constitutional theory. Amarco book agency. New Delhi, 1973. First published, London, 1903.
2. **O'leary (De Lacy, D. D) :** Arabic thought and its place in history, London, 1939.
3. **Fakhry (Majid) :** Islamic occasionalism, George Allen and Unwin. Ltd, London.
4. **Fakhry (Majid) :** History of Islamic philosophy, London. Second Edition, 1983.
5. **Ormsby (Eric-L) :** Theodicy in Islamic thought, Princeton University press. New Jersey.
6. **Hyman (Arthur and James, J. Walsh) :** Philosophy in the Middle ages — Hachett publishing company. Second Edition.
7. **Bennet (Jonathan) :** Lock, Berkley, Hume (central themes), Clarendon press-Oxford, 1971.

الموسوعات والمعاجم :

1. Encyclopedia Britannica — Volume (IX) (Teleology) — 15th Edition, 1983.
2. Encyclopedia of Religion — Volume (1) — (Ashariyah, p. 449-445). — Mircea Eliade (Editor in chief), Macmillan publishing company, New York, 1987.

- ٣ - المعجم الفلسفى - مجمع اللغة العربية (مادة غائية) - الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية - القاهرة - ١٩٨٣ م .
- ٤ - المعجم الفلسفى - د . يوسف كرم ، د . مراد وهبة (مادة غائية) - دار الثقافة الجديدة - الطبعة الثالثة - ١٩٧٩ م .
- ٥ - المعجم الفلسفى - د . جميل صليبا - ج ١ : مادة ابداع ، مادة خلق ، مادة سبب (، ج ٢ : مادة علة ، مادة غائية) - دار الكتاب اللبناني - بيروت - ١٩٧١ م .
- ٦ - كشف اصطلاحات الفنون - محمد على الفاروقى التهانوى - ج ١ ، ج ٢ ، ج ٣ ، تحقيق د . لطفى عبد البديع - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر - ١٩٦٣ م .

فهرس

| الموضوع | صفحة |
|--|------|
| اهداء | ٣ |
| شكر وتقدير | ٤ |
| تمهيد | ٥ |
| مقدمة | ١٣ |
| الفصل الأول : الغائية عند الأشاعرة من خلال آرائهم فى خلق العالم | ١٩ |
| الفصل الثانى : الغائية عند الأشاعرة وتأثيرها بآرائهم فى السببية | ٨٣ |
| الفصل الثالث : الغائية وارتباطها بمشكلة الحرية عند الأشاعرة | ١٣١ |
| الفصل الرابع : الغائية وارتباطها بمفهوم العدل الالهى عند الأشاعرة | ٢٢٣ |
| الفصل الخامس : الغائية وارتباطها بمفهوم الحكمة والعناية الالهية عند الأشاعرة | ٢٨٣ |
| خاتمة ونتائج البحث | ٢٥٧ |
| قائمة المصادر والمراجع | ٣٧١ |
| قائمة المراجع الأجنبية | ٣٩٣ |
| الموسوعات والمعاجم | ٣٩٤ |
| | ٣٩٥ |

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ٣٩٦٨ / ١٩٩٢

ISBN — 977 — 01 — 3038 — 9

إن إعادة قراءة التراث العربى الإسلامى ، تمثل ضرورة حضارية ملحة ، ليست من أجل بعث الماضى كما هو ، ولكن لكي نعرف كيف فكرنا ، ومن ثم ندرك الخلفية التاريخية لحاضرنا الثقافى لنستشرف آفاقاً جديدة للمستقبل وعلم الكلام أو علم أصول العقائد ، هو أحد أهم المعالم فى تراثنا الفكرى ، إن لم يكن أكثرها أصالة وحيوية ، وتعبيراً عن وجهة النظر العربية الإسلامية من التساؤلات الفلسفية الكبرى ، التى كانت محورياً للتفكير فى العصر الوسيط . والمدرسة الكلامية الأشعرية ، تمثل واحداً من أهم الاتجاهات بين التيارات الكلامية المختلفة ، نظراً لأنها كانت تعد دائماً الرأى الكلامى الممثل لأهل السنة والجماعة ، وبالتالي كان تأثيرها كبيراً على القطاعات العريضة من المسلمين ، ذلك التأثير الذى رسخ فى الوجدان العربى حتى بعد إنتهاء الفترة التاريخية التى إزدهر فيها علم الكلام كتعبير عن الحياة الثقافية للمسلمين . ومن هنا تأتى أهمية دراسة آراء تلك المدرسة الكلامية ، لعلنا نلقى بعض الضوء على ما هو كامن وراء واقعنا الثقافى المعاصر .